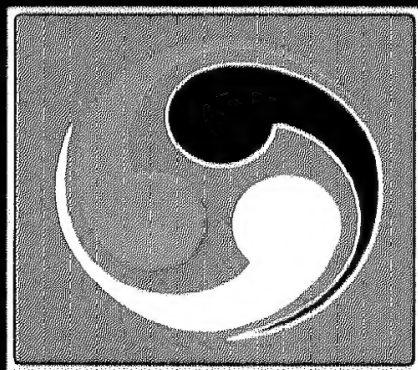


محسن حنري

دروس الجامعة التونسية

فوكو

قارئاً ليدكارت



مركز الانماء الحضاري





* محسن صخري

* أستاذ الفلسفة بتونس

* كتب مجموعة من المقالات في

نثرات تونسية وعربية

* أصدر كتاب:

ذلك الإنسان . . ذلك العالم

(تونس عام 1992)

* سيصدر له عن (مركز الإنماء

الحضاري) كتاب بعنوان:

العلم والميتافيزيقا

فوكو قارئاً لديكارت

دروس الجامعة التونسية

فوكو قارثا لديكارت

دروس الجامعة التونسية

حقوق النشر محفوظة

الناشر : مركز الإنماء الحضاري - حلب

الطبعة الأولى : 1997

التنضيد والإخراج : كامل شرفو

حلب - هاتف: 651156

تصميم الغلاف :

رأفت السباعي



مركز الإنماء الحضاري

CENTRE-ESSOR ET CIVILISATION

المراسم والترجمة والنشر

محسن صخري

فوكو قارئاً لديكارت

«دروس الجامعة التونسية»

❖ بحوث فلسفية ❖

إعتراف

كل الشكر إلى الأستاذ

المولدي يونس

لولاہ لما كان هذا الكتاب ..

الإهداء

إلى بستام ...

ذكرى وفاته الصفر ..

عن الكتابة والتأويل

« إن الأثر لا يتأبد لأنه أرسى معنى وحيداً، ولكنه كذلك لأنه يُوحى بدلالاتٍ مختلفة للإنسانِ واحد، يتكلم دائماً اللغة الرمزية ذاتها عبر أزمنة متعددة، فالأثر يقترح والإنسان يتصرف ».

رولان بارت : نقد وحقيقة



إن الهاجس الإتكالي المتعلق بـ «من أين تأتي الفكرة»؟ كان رحلة الفكر نفسه داخل تاريخه فهو السؤال الذي يتردد أخفينا ذلك ام أعلنّا، وتجدد الإشارة من المنطلق أنّ الاهتداء إلى الإجابة، لا يعني مطلقاً الإرساء داخل منطقة الحل [La Solution] بل الإجابة [La réponse] تعدّ إيقاظاً للمشكل أو رفعاً له من مناطق النسيان. وهذه الإجابة قد تكون بمثابة البحث عن المكان الذي تبدأ منه الفكرة مثلما قد تكون على نحو البحث عن جوهر يفرد على أنه المبدأ والمنطلق بل وحتى الضامن.

«الفكرة» كانت وستظلّ ملكاً للفلسفة فهي الأحق بدراستها وهي الأسلم لتنفيذها وهي الأصلح لبقاء صرحها، فالفلسفة مالكة لشرعية سلطان الفكرة أو الفكرة كسلطان لم تكن الفلسفة الأفلاطونية في الجزء الأغلب منها سوى التدليل على أطروحة «من الصورة تأتينا الفكرة» أو أن الصرح الشكلي أساسها، فالتفكير «تصوير» في معنى إعلاء الملكة التصويرية كإطار إنجاز أو بناء للمشكل التفكيري، لذلك كانت نظرية الفلسفة لدى أفلاطون «نظرية الفكرة» أو «نظرية الصورة». فالفيلسوف بذلك ذات مصورة [لامتصورة] خارج المدلول الإستطقي وداخل المدلول المثلي إذ تقترب الذات المتفلسفة من ماهيتها ومن جوهر موضوعها كلّما كانت أقرب على إحداث الفعل التصوري بين الفيلسوف ونفسه [L'ame] وبين نفس الفيلسوف وموضوعها.

لم يكن جينتز من الصعب أن نجزم أن الفلسفة أفلاطونياً هي رؤياً إذ ليس الفيلسوف « إلا من كانت رؤيته أدق » أو الأقدر على الرؤية لم يبق بعد ذلك سوى الإقرار بتعالوية الفكرة [Transcendence de L'idée] المنتجة على نحو آلي لتعالوية الفيلسوف فهو من يرفع الفكرة أو من يرتفع إلى لحظة المفكر في الفكرة.

بطريقة خفية كان لهذا « الانجاز » الأفلاطوني صدى في أغلب التاريخ الذي يسمى بـ « لما بعد أفلاطون »، فهي الإله الجوهر في الفكر الوسيط أو هذه الأفلاطونية كانت كذلك « تكرار » لسؤال من أين تأتي الفكرة؟، ففكرتنا كانت في الإله على النحو الوسيط ونحن نفكر لأن هناك الإله كما سيثبت ذلك ديكارت في التأمل الثالث وما لحقه إذ لو لم يكن الإله لما كانت الفكرة. فالإله ضامن الفكرة على نحو بتولوجي في العصر الوسيط والإله ضامن الفكرة على نحو إسبتيولوجي ديكارتيًا وهذا هو « الواحد » [L'un] الذي يجعل الفكرة ممكنة أفلاطونياً.

مايوحد تاريخ الفكر أن تاريخ الفكرة والبرهنة على تعددها لا يمثل سوى رهان شكلي لن يؤثر مطلقاً على فعل وحدتها إذ هي واحدة حتى إن قبلت بطرق التعدد. فالأنا ماثلة في الوجود أو حاضرة ضمنه بأن تعي الفكرة أولاً ثم يحركها هاجس البحث في مصدرها ثانياً أي أنا الفكرة أو الفكرة أنا.

لم يكن الكوجيتو في تاريخ الفلسفة إلا الرهان المستمر على أن الوجود يتحدد من الفكرة كما الفكرة تتحدد من الوجود الذي هو في الغالب ضرباً من التعالوية وما تضير هذه التعالوية مادامت الفكرة حاضرة.

الفكرة والتأويل

يجوز أن تفتقد الأنا مركزيتها حين لا تكون أصلاً للفكرة تلك بعض خاتمة الفلسفة المعاصرة أو ما أصبح يصطلح على تسميته بفلسفة التأويل. لقد كشفت الحقيقة التأويلية عن رهان جديد إذ لم تعد الفكرة لإجابة تبدو بديهية على نحو خارجي وهذه الإجابة تدرك من جهة أن النص هو الأصل الفعلي للفكرة.

إن البرهنة على فلسفة التأويل هو إعلان «سلطة» النص على أنقاض سلطة الفكرة أو على الأقل تحوّل النص إلى مبدأ وعبثاً نحاول تعريف النص طالما أن مهمة فلسفة التأويل لا تتعلق برصد ماهية النص بل إنطاقه، إجباره على الإفصاح أو محاورته ورغم ذلك فلريكور تعريف ماله «نسَمي نصّاً كل خطاب مثبت عبر الكتابة» ومن هذا التعريف يجوز اعتبار أن التثبيت عبر الكتابة هو بناء للنص ذاته إذ الكتابة حسب السيد ريكور هي تثبيت للقول (شرط أن نقلع عن الخلط بين مفهوم التثبيت ومفهوم الإطلاقية) فالتثبيت الذي يلوح له بول ريكور لا يمكن فهمه على معنى التعارض مع فعل التنسيب.

الكتابة إذن تثبيت للقول ولكنها أيضاً إضافة له وسيستعير ريكور المعنى الذي يقدمه فرديناند دي سوسير للكلام الذي هو "تحقيق للغة ضمن حدث من الخطاب" (ومفهوم الحدث هنا يطرح من جهتين: الإحداث والحديث).

الكتابة حسب ريكور تدرك في معنى مغاير إذ أن مانكتبه هو مالا نقوله: نكتب وفق هذه الرؤية لامن أجل تثبيت مانقوله بل نكتب لأن تلك هي الصيغة الوحيدة للقول، الكتابة لاتعتبر حينئذ تسجيلاً هامشياً وعرضياً لما قلناه بل أن الكتابة هي ضرب من إستباق القول. بمعنى أننا ندون نصاً لأننا عجزنا عن قوله أو نطقه أو قوله فنقوله تدويناً لذلك كله تكون الكتابة قولاً أو تقويلاً. بمعنى إنشاء ملكة قول جديدة إلى جانب اللسان.

لقد كانت إشكاليات: النص. الكاتب. القارئ. التأويل أسئلة تأويلية لريكور متناثرة في أغلب أسئلته عن النص.

إن القارئ حسب ريكور هو المحاور (محاور النص) مثلما يورد ذلك في كتابة "من النص إلى الفعل" على أن ذلك يجب أن يرافقه الكثير من الحذر ليتمثل في أن علاقة الكتابة بالقراءة ليست اطلاقاً من جنس علاقة الكلام بالإجابة أي ليست علاقة تكالم أو مخاطب إذ لا يكفي حسب ريكور أن نعتبر أن علاقة القارئ بالآثر هي من علاقة السؤال بالإجابة

«إذ ليس الكاتب هو الذي يحاور القارئ فـ «القارئ غائب عن فعل الكتابة مثلما أن الكاتب غائب عن فعل القراءة» (ريكور).

ومن هنا يصبح النص ممارسة مزدوجة للتغيب (القارئ - الكاتب) فكتابة الكاتب هي كتابة بلا مرجع وكتابة القارئ لكتابة الكاتب هي بمثابة تثبيت لذلك المرجع وهو مايسمح يجعل حضور القارئ ضرورياً من اجل تواصلية النص المكتوب. حين «اكتشفت» الفلسفة التأويل أيقنت أن المحدودية زيف وأن الإلتزام بمحدود نهائية وثابتة لايمكن إلا أن يكون «مثلاً» لفعل التفلسف لأن التأويل هو أن نخرج عن التحديدية الواهمة وأن نستبدلها بالأفق لأن تنتهي إلى الآفاق أي إفتتاح أفق أو تردد بين ماكان منته وما سيصبح لامنتهياً.

التأويل أيضاً ذاكرة الكتابة أو الكتابة كذاكرة أو لم يقترن « ظهور الذاكرة» بالكتابة من لا يكتب لاذاكرة له كما هو في بعض الدرس الأنثروبولوجي لكلود ليفي شتراوس في الفصل بين الشعوب الكتابية و«الثقافات» اللاكتائية، فالكتابة دخول بالذاكرة إلى التاريخ بما هي تدوين للفعل الثقافي ليتحول بذاته إلى النص.

الثقافة عندئذ مجموعة نصوص وكل حدث ثقافي قابل للإرتداد إلى جملة علامات أو أحداث سيميولوجية طالما أنه من مهام السيميولوجيا قراءة العلامات، يحدث التأويل في الفلسفة جملة تبدلات حين يحولها إلى سيمونيوطيقا لغوية وفي كل ذلك عود للكتابة بما هي جامعة لمفارقة مثيرة

للجدل بين أن تكون مصالحة بين الذاكرة والتاريخ وبين أن تكون إرتقاءً بالذاكرة إلى الميتا تاريخ [Meta, hestoir] فالتأويل لقاء بالكتابة بما هي المرجع الأولي له ولكن في نفس الوقت إرتفاع عن عتبة الكتابة.

لقد تبين منذ المنطلق أن الفيلسوف معلّم على نحو أكاديمي فهو " معلم الحكمة " لا " صديق الحكمة "، مثلما يريد البعض، فمن العبث أن يرضى الفيلسوف بمجرد أن يكون كائناً على هامش الحكمة بما هو مجرد "محب للحكمة"، هذا الاعتبار الزائف الذي يحوّل الفيلسوف إلى كائن محايت للحكمة ينقلب على مستوى الواقع الممارس للفيلسوف حين يتحوّل النص الفلسفي المنتج إلى آلية تعلم أو النص الفلسفي كوسيلة تتوسط الفعل التعليمي الذي ينطلق من الفاعل الفيلسوف ليتبعه نحو المنفعل اللافيلسوف، فالنص الفلسفي هو المعلم نيابة عن الفيلسوف.

حين ينشأ " فن التأويل " تسقط أسطورة "النص المعلم" وتتفكك أيضاً خدعة "الكاتب المعلم" فلا المؤلف ولا الأثر بمعلمين إذ تعدّل أو بالأحرى تختلف المواقع باختلاف الوقائع التأويلية، فالنص ليس ذلك الذي يقوله مؤلفه عنه بل النص مايقوله النص عن ذاته أو أحياناً النص "لعبة النماذج" أو النص النموذجي أو المؤلف النموذج حينها تطرح إشكاليات تتعلق بمسألة النص والملكية أي من يملك النص؟ هل النص ملك لكاتبه؟ أم ملك لذاته؟ أم أيضاً ملك لمؤوله؟ ، فتاريخ النص هو من درجة جزئية تاريخ كتابته ومن درجة كلية يبدأ تاريخه حال تأويله: للنص تواريخ.

هنالك إذن حالتان للنص: حالة النص الصامت وهي اللحظة الملازمة لكتابته فهو لا يقول شيئاً غير بعض المكتوب وحالة النص المتكلم أو المنطق أو النص الذي يفصح والمؤول هو هذه الذات القادرة على الخروج بالنص من حالات صمته إلى حالات نطقه.

كيف للنص أن يكون موسوعياً حال تأويله؟ تبدو هذه المفارقة على غاية من الغرابة لأن الأولى هو اعتبار التأويل «مثلاً للموسوعية» وما إدعاء الموسوعية إلا إغلاقاً لباب التأويل، فافتعال الموسوعية لا يمثل سوى تغيباً لإعتبار التأويل معرفة على نواح متعددة فإدعاء المعرفة على احادية النظرة لن يزيد النص سوى صمته على صمته.

بغض النظر عن هذا المقصد السابق، فالتأويل لا يمثل مصادرة عن النص طالما ان هذا الأخير هو المرجع الذي يلزمنا دائماً بالعودة إليه للمحاجة والحجة. فالتأويل تقييم للنص بإكسابه القيمة فتجربة القراءة التأويلية تمثل «تجربة في النص» لا «تجربة حول الكاتب» حتى وإن كانت أحياناً تجربة النص هي تجربة الكاتب نفسه فالنص مقياس للكاتب لا العكس من هنا كانت القراءة التأويلية ليست عن جهد منجز الأثر بل عن جهد الأثر نفسه وبما لجهد النص من قدرة على مجارة الجهود التأويلية.

يفرد التأويل للنص منزلة أخرى فطالما أن المؤول «محاور» فالشأن أن يطلب المحاور درجة ماتفترض في محاوره وهي درجة الشبيه، إذ يسعى المؤول إلى جعل النص تشبيهاً له أي أنا [Ego] أخرى قابلة أن تردّد

الفعل إزاء كثافة الأسئلة التي يطرحها المؤول عن نص، فالمؤول يتميز بقدرته على أن يكثف أسئلته عن النص أو على مفاجأة النص بأسئلة لم تكن منتظرة أي يمتلك النص بفعل الفعل التأويلي المنزلة الأنثروبولوجية طالما اعتبرناه أنا أخرى تحاورها فهناك المنزلة الأنثروبولوجية للنص (أي موقعيته الإنسانية) والمنزلة الأنثروبولوجية للمؤول أو أنثروبولوجيا إنسانية قبالة أنثروبولوجيا سيميولوجية.

لا جدل أن هذه الأفرادات لمفهوم أو "لمعرفة" التأويل لا تخرجنا عن عمومية أصبحت مميزة له طالما أن هذه الحرفة لا تؤخذ بذات الأساليب كما لا تخضع لذات الأدوات كما لا تلتزم بنفس المقاييس فالتأويل أركيولوجي، جينيولوجي لما هو تفكيك أو حفر في النص وهو كذلك بنيوي أو نفسي ولساني ومهما يكن فإدعاء أن الفكرة تقتل داخل التأويل يظلّ موقفاً من عدّة، لأن الأغلب هو أن الفكرة لا تختفي ولكنها تصبح متضمنة داخل أشكال عقلية أخرى إذ قد ينظر التأويل للفكرة على أنها ظاهرة حينها تكون القراءة التأويلية إنشاءً لظواهرية الفكرة أو التأويل كـ "فينومينولوجيا الفكرة" حتى وإن حملنا الأمر على الدلالة البسيطة كالقول أن التأويل اظهر للفكرة.

ولاشك أن التأويل يسكن النص على طريقة مؤقتة لما هو قدرة على توظيفه وفق الطريقة التي يريد ولكن يجوز اعتبار أن العقل يجد في التأويل وظيفة جديدة يتعالج معها ولو على نحو اللحظة من هذا الزمان الكلي.

ثمة مفارقة على غاية من الأهمية تثيرها مسألة التأويل وهي المتعلقة بالخصوص بالعلاقة الممكن انجازها بين التأويل والتأمل إذ كثيراً ما يغرينا القول بأن تاريخ الفكر قابل للإنقسام على نحو يجعل التأمل فجر التفكير في حين يكون التأويل راهنه ويبدو أن لاشيء ظاهرياً يمنع تقمّص هذا الموقف فحين ينشغل الفيلسوف بتعريف موضوعه فإنما يقوم على نحو ما بتأمل ذلك الموضوع.

تلزمنا هذه المفارقة ضرورة بالعودة إلى المعنى الذي يحمل عليه التعريف فهو "لحظة المماثلة" أو لحظة "البحث عن الهوية" فحتى فرويد نفسه يستعيد بدرجة ما هذا الموقف حين يعتبر ان الوعي بالمماثلة هو أساساً وعياً ضرورياً ويتجلى البعد التأملي في التعريف داخل السياق القائل بأن التعريف هو قدرة على إنتاج صورة ما يحتمل تعريفه دون تناسي هذه العلاقة الممكنة بين إنتاج الصورة وبين الفعل التأملي من جهة طبيعة الإثارة [La Séduction] أو الاغراء القائم بين المطلبين، كما أن الطابع التأملي للتعريف مائل من جهة أن تعريف موضوع ما لا يخرج أولاً عن إنشاء حكم حول الموضوع الذي يراد تعريفه والحكم في حد ذاته يجمع بين أن يكون قدرة على إقامة نمط علائقي بين الموجودات مثلما أن البعد التأملي مائل داخله من جهة اعتبار أن التأمل يفضي إلى القول بأنه التفكير الذي ينشد الكونية.

لاجدل أن التأمل يتنزل ضرورة داخل التاريخ الفكري على أنه أحد الثوابت التي تحتاج إلى مراجعة حتى تنصهر داخل المستجدات القائمة في فلسفة التأويل.

يذكرنا ديكرات منذ القرن السابع عشر أن لأحد يحتاج التأمل في حد ذاته بل ما يحتاجه هو إجادة التأمل على غرار القول أن لأحد يحتاج التفكير بل المهم هو حسن التفكير ولعلّ التأويل هو إحدى محاسن التفكير إن ثم نقل ضرورياته ولم يكن هذا الموقف الديكارتى ليمرّ بصمت داخل تاريخ الحداثة أو المعاصرة بل كان ذلك بطريقة ما ممهداً فعلياً لانشاء الخطاب التأويلي حين يستعيد دولوز ذلك بطريقة مشابهة في اعتباره " أن الفلسفة ليست التأمل بقدر ماهي فن التأمل" وإذا ماكان قدر الفيلسوف أن يكون متأملاً فلزماً أن يكون المتأمل "في شيء ما" أو التأمل المخصوص، فالفيلسوف هو حرفي [Un artisan] التأمل وهذه الحرفية تتجلى جوهرياً داخل التأويل معنى ذلك أن الفيلسوف مرّ بطريقة ما من أن يكون مجرد ذات متأمله ليصبح ذات صانعة وهي في عداد جيل دولوز القدرة على صناعة المفاهيم والمفهوم هو "هذا الشيء الما" [La quelque chose] الذي يطالب به دولوز و هذا (الشيء الما) هو النص داخل سجل فلسفة التأويل.

لقد انصهرت الفلسفة المعاصرة داخل "لعبة المعنى" وتستحضر في ذلك موقفاً مبدئياً لكانط حين اعتبر داخل "نقد ملكة الحكم" أن

الإنسان فقط من يعطى معنى للكون غير فعل إنتاج الأحكام طالما أن الأحكام لاتزيد عن كونها تأسيساً للمعنى، من ذلك أن القراءة التأملية أو العقلانية المجردة ستحيلنا بالضرورة إلى عالم مفرغ من المعنى بل ومن كل قيمة فهو عالم نسجه العقل التجريدي على نحو يفرغه من الغايات أو من القيم بل ومن المعاني.

لاشك أن فلسفة التأويل كان لها رهان آخر يلخصه بول ريكور ضمن كتاب "التاريخ والحقيقة" في قوله "لي قناعة بفاعلية التأمل الإنساني لأنني مؤمن بأن عظمة الإنسان تكمن في إقامة علاقة جدلية بين جانبيه العملي والقول".

كان التأويل حيثئذ كشفاً لواقع أنثروبولوجي جديد يتماهي داخله الإنسان المنصهر في اغراء كلماته ولغته فالتأويل ليس مجرد كلام عن النص بل كلام النص ذاته أي ذات لغوية أخرى يتقمصها النص إزاء الذات اللغوية للإنسان - إذ يكتنف التأويل عن قدرة الذات التأويلية على مجابهة النص وقدرة النص على الوقوف قبالة هذه الذات دون ان تشهد هذه العلاقة النمط التسلطي فبرغم من أنها علاقة "متوترة" إلا ان التوتر الذي يسبق التأسيس ويلزمه حال انجاز كيانه. أو كيف يتسلل المؤول داخل النص وكيف يتسرب النص لينفذ ضمناً داخل المؤول على نحو من العلاقة التضائية.

كما الكتابة ذاكرة لدى كلود ليف ستروس وكما الكتابة أيضاً جديلاً بين الذاكرة والحرية لدى رولان بارت في «الكتابة في الدرجة الصفر» فإن التأويل أيضاً هو من عداد الذاكرة التي تفترض الإبقاء لاعتن المؤلف والنص بل عن المؤول والأثر فإن كان «هنالك عائق كبير يحول دوننا ودراسة المعاني، ذاك الذي يصطلح على تسميته بعائق البداهة، فإن مغامرة دراسة معاني الأشياء، تلزمنا بأن نخضع أنفسنا لقرب من التفكيك تمكننا من توضيح أو توضيح الشيء لأجل بيان دلالاته» كما يقول رولان بارت ضمن «المغامرة السيميولوجية ويبدو أن التأويل بطريقة مما هو هذه المغامرة التي ترتفع بنا حد إدراك ما كان محتجباً ومتسترّاً وخفياً».

«إن العالم مليء أدلة» ولزامنا «أن نفكك أدلة العالم» كما يقول بارت فإن ذلك يفرض الوعي بأن الوعي لهذه الادعاءات الداخلية يفرض هذا الجهد التأويلي وهذا العالم هو أساساً «عالم النص» أو النص من جهة كونه العالم الذي يحيا داخله المؤول إذ السقوط في مجرد التأمل غير قادر بأن يحقق لنا هذه الغاية لما ينطوي عليه الفعل التأملي من انغلاق فعلي داخل الذاتية وبالإمكان إدراك ذلك ضمن مايقوله هيغل عن التأمل من أنه "حركة" الأنا مع ذاتها" على نحو جدي قد يمنع عنها آفاق إنشاء وعي موضوعي يقارب الوعي بمهايات هذا الموضوع.

على أن التأمل إن كان حقاً مختلفاً عن التأويل فإن لاشيء يمنع تأويل التأمل مثلما سينجز فوكو ذلك لاحقاً في قراءة «تأويلية» للتأملات.

تقديم تاثيري

التقديم

حين يفتح فوكو دروسه عن ديكرات يضع شروطاً لا بد أن تتوفر لإمكان قراءة ديكرات، وحين يضع الشرط الأولى أساسه ان هذه القراءة لا يجوز لها أن تكون شرعية خارج المعرفة الفعلية بفلسفة ديكرات وخاصة منها نصّه المعنون بـ «التأملات» فالأكيد أنه لا يضع هذه الشروط جزافاً ثم أنه لا يضعها لغيره بقدر ماهي شروط يلزم بها نفسه أولاً وأخيراً.

لقد كان فوكو يتصرف في النص الديكراتي وفق درجة متطورة من حرفية التحليل الفلسفي إذ يقابل التأمل بالتأمل على نحو داخلي مثلما يقابل التأمل بالتأملات والعكس، كذلك كانت هذه القراءة مقارنة بين كتاب

التأملات وغيره من النصوص الديكارتية الأخرى ككتاب "القواعد" مثلاً أو يقابل النصوص الديكارتية بأخرى سابقة ومعاصرة ولاحقة عنه.

حين يقسم فوكو قراءته لديكارت على نحوٍ "سداسي" أي تخصيص كل تأمل بتحليل مستقل له فإن ذلك لا يدرك وفق "تصور بسيط" أو اختيار فوكولتي لأقصر الطرق لفهم الأطروحات الفلسفية لديكارت بل على العكس تماماً إذ لهذه القراءة صعوبات ومزالق وإحراجات كان فوكو ساعياً في الغالب إلى تجاوزها وفق اختيار فلسفي تأويلي، فلقد حذر ديكارت منذ البدء إلى أهمية الوعي بالرهان الأنثروبولوجي القائم في الفلسفة الديكارتية وخاصة داخل "التأملات" حين يعتبر أن الواقع المعرفي كما يتنزل ديكارتيّاً ليس ذاك الواقع الذي تكفي الأنا بمجرد تأمله على نحو من إنفعالية الموقع بل بالعكس إذ المعرفة في صلب الإنسان أولاً فهي المعرفة الإنسانية أو المعرفة بالإنسان عندئذ لم يكن لقاء الأنثروبولوجي بالمعرفي إضافة مفاجئة من كائناً بل هي ديكارتية في الأصل رغم أن فوكو ذاته بين أن الوعي بتداخل الفلسفي والأنثروبولوجي لدى ديكارت عبّر عنه هيغل في أغلب نصوصه عن ديكارت رغم أن الإنسان الديكرتي هيغلياً يبقى سجين ذاتيته وفرديته التي يعجز في الغالب عن مفارقتها.

لقد كانت المعالجة الفوكوية لديكارت مبنية على قواعد ثلاث:

* - قاعدة أولى:

البحث عن ديكارت خارج النص الديكارتي وفق الفلسفات التي اضطلعت بتحليل منزلة الفلسفة الديكارتية قياساً بنصها الذاتي بطرح الأسئلة التالية:

- (1) ما الذي يمثل ديكارت داخل الفلسفة الهيغلية؟
- (2) ما طبيعة الاحتجاج النيتشوي عن ديكارت؟
- (3) بأي معنى يفهم هوسيرل الأزمة في الفكر الديكارتي؟
- (4) ما الذي يجعل هايدغر يرى في ديكارت مواصلة لخط نسيان الوجود؟

عن السؤال الأول يعيدنا فوكو إلى أن هيغل لم يكن مجرد منكر أو مرتد عن الإضافات التي يحويها النص الفلسفي الديكارتي طالما أن الحداثة الفلسفية لم يكن لها أن توجد في غيابه، فهيجل يرى في ديكارت ذلك «المحرر» للفكر الفلسفي من هيمنة السؤال الواحد نحو آفاق الأسئلة المتعددة «إذ تتحول الفلسفة مع ديكارت إلى معرفة متحررة من التضيق المعرفي حين تكشف الفلسفة أنها «المعرفة الكونية» أو على الأقل ما يجب أن يكون كذلك، كما أن الخصوصية الفلسفية لديكارت قائمة على فكرة «تفجير الذاتية» لاعلى نحو تحطيمي لها كما قد يفهم من المدلول الخارجي بل على نحو اظهاره أو تحويل الذاتية إلى واقع مرئي ومشاهد بفعل الكوجيتو، لقد تحرر الفيلسوف (الديكارتي) من حصار الموضوعية ومن ضيق الموضوع ليلتقي مع ذاته رغم ان المشروع الديكارتي

لا يخلو حسب هيغل من "أخلاقية" حتى وإن كانت مبنية على الأنا الطامحة في أن تكون نقطة جذب تقرب إليها الموضوعي رغبة في إمتلاكه.

إذ لاشك أن الهيجلية اهتمت بفلسفة ديكارت من جهة السؤال الأنثروبولوجي (الإنسان) والسؤال الإبستمولوجي (المعرفة الكونية) والسؤال الأخلاقي "الإطقي" (كيف للذات أن "تتعلق" مع الموضوعي؟).

أما عن السؤال الثاني المتعلق بـ "طبيعة الاحتجاج النيتشوي عن ديكارت"؟ ففي الديكارتية ضرب من التراجع عن مكاسب أمكن أحداثها إغريقياً وديكارت كان صانع أصنام أثقلت الثقافي وارتدت بالإنسان إلى ماهية مفرغة لاتعترف سوى بالحقيقة مطلباً وأية حقيقة هذه غير "أكذوبة" يحاول ديكارت عبثاً إقناعنا بها.

لقد كان ديكارت وفق نيتشه هادفاً إلى إقناعنا بأن الإرادة واقعة في الإنسان ولكنه لم يفعل سوى رفع الإرادة عن الإنسان ففي الديكارتية الكثير من الأفلاطونية أي كثافة على مستوى الماهيات المفرغة.

عن السؤال الثالث المتعلق بتحليل هوسيرل لديكارت يعرج فوكو عن مفهوم اساسي داخل القراءة الهوسرلية وهو المتعلق بمفهوم الأزمة، فلئن وجد ديكارت ضمن سياقه التاريخي داخل أزمة حكمها "التشتت المعرفي" فهل كان ديكارت حقاً قادراً على تجاوز الأزمة ام كان تأزيماً للأزمة ذاتها؟ أي ماحدود النظر لديكارت "كمصطلح" لقد كانت تلك

الأسئلة دافعاً لهوسيرل لإختبار الديكارتية ضمن البحث في مدى نجاعة مشروع المعرفة الكونية التي كانت مطلب سعى ديكارت إلى تأصيله وفق أنماط رياضية متعددة وخاصة مسألية القواعد الأربعة كشروط ملزمة للتفكير في المعرفة من حهة إنجازها وتنظيمها.

تنتهي هذه الأسئلة إلى البحث في منزلة الفكر الديكارتية ضمن الأنطولوجيا الهايدغرية وخاصة في سياق المقابلة التي يقيمها هايدغر بين الوجود والموجود وما بين المواضيع والجواهر ليستنتج هيدفار بطريقة ما أن ديكارت جعل الحقيقة معوضاً للوجود وهو ما يعني انخراطه في مشروع فلسفي يكرّر نسيان الوجود.

* - القاعدة الثانية :

لئن كان المنحى الأول في القراءة الفوكولية لديكارت قائم على رصد التأويلات ("اللاديكارتية") لديكارت أو ديكارت والفلسفة اللاحقة عنه، فإن فوكو يمر في اللحظة الثابتة إلى قراءة في النص الديكارتية بدءاً "بالقواعد" [Les reoles] وهو ما يحيل فوكو إلى التساؤل عن مدى احتواء هذه القواعد الديكارتية لنزعة تعليمية محلاً مفهوم "التعلم" سواء في معناه الفلسفي الإغريقي أو داخل مالحق ضمن الفكر المدرسي كما يُثير فوكو داخل هذا الموقع مدى إجرائية المطلب المنهجي في البناء المعرفي الديكارتية وهو مبحث لايفصل عن ضرورة تحديد ماهية المعرفة وفق مفهوم التجربة والإستنتاج والمدخل الرياضي في كل

ذلك، فلا شك أن تحليل فوكو للقواعد سيكون المدخل الجوهرى لإثارة إشكاليات التأمّلات التى هى المبحث الجوهرى فى هذه الدروس.

* - القاعدة الثالثة :

لاشك ان هذه اللحظة هى الأساسية التى ستبنى عليها دروس فوكو حول ديكارت "حين نعى أن للتأمل منزلة خاصة فى الفلسفة الديكارتية حتى وإن أقنعنا ديكارت بأنها "التأمّلات الميتافيزيقية".

إن السؤال الجوهرى المترتب عن ذلك يتعلق بمدى التزام ديكارت بمنحى ميتافيزيقى داخل التأمّلات ثم إلى أى حدّ كان فوكو قارئاً لديكارت على أنه متأمل الميتافيزيقا.

لقد كانت الميتافيزيقا الديكارتية "فلسفة أولى" ثم "فلسفة عامة" حسب فوكو إذ لاشك أن ديكارت يخرجنا عن الميتافيزيقا العامة نحو الميتافيزيقا المخصوصة ويبدو أن فوكو كان فى كل ذلك باحثاً عن طريقة تسمح له بإخراج قراءته عن ديكارت بمجرد الاهتمام بمسألة الميتافيزيقا وقد يكون ذلك راجعاً لما قد ينجر عن هذا الاهتمام من تضيق آفاق القراءة الفوكولية لديكارت.

صحيح أن النفس، الإله، الماهية والإرادة مثلت مواضيع نظر فلسفى لديكارت ولكن سيتجلى فى التحليل الذى ينجزه فوكو لهذه المواضيع مقياس نظر آخر وخاصة حين معاينة التقلّب الذى قد يرافق هذه المفاهيم

خلال تدرّج التأمّلات؛ فحتى النظر إلى هذه الموضوعات داخل إطار
ميتافيزيقي لا يمكن أن يمرّ خارج مايلحّ فوكو بتسميته بالميتافيزيقا الخاصة
أو الميتافيزيقا الراغبة في أن تكون علماً.

إن إكتشاف التأمّلات للكوجيتو القائم على اولوية التفكير أو
اعتباره مقياساً للوجود داخل مناطق الشك والفهم والتصور ثم الإثبات
والدحض فالإرادة والإحساس يكشف عن النمط التدرجي الذي تحفل
به «التأمّلات»، أي قدرة ديكرات على تأجيل مايمكن قوله إلى اللحظة
التي يجب فيها قوله، على أن فهم الفلسفة الديكارتية وتحديداً منها
الكوجيتو لا يختزل في «بساطة» الأنا أفكر دلالة على الأنا أوجد بل
كانت التحليلات الفوكولية قائمة عن التركيز الذي يكاد يصبح مطلقاً
عن الوعي بمقاصد البرهنة الديكارتية عن فكرة الإله، إذ منذ التحليل
المخصص للتأمل الثالث يركّز فوكو عن فهم هذه المسألة وفق مقاربات
أنطولوجية وميتافيزيقية تنطلق أولاً من ثنائية المتناهي واللامتناهي في
اعتبار أن اللامتناهي لا يعدّ سلباً لفكرة المتناهي ولكنه مجرد حدّ له وما
يفضي إليه قلب هذه المعادلة من إمكانيات نظر تسرى عن طبيعة الفكرة
ذاتها ومدى أن تكون الأنا علّة أفكارها (انظر لاحقاً تحليل فوكو
للتأمل الثالث)، كما تقود هذه الاعتبارات إلى تحديد القصد من اعتبار
الوضوح والتمييز كضمانتين لصحة الفكرة ذاتها وكيف يتحول الإله
ذاته من دلالة ميتافيزيقية مجردة إلى دلالة خاصة تجعل الإله هذا الضامن

المعرفي لإسناد الوضوح والتميز للفكرة ذاتها وكان ذلك بادياً خاصة في التأمل السادس ضمن معالجة مشكل الخطأ واعتبار الإله خارج مجال المغالطة وبالتالي غير ذي علة للخطأ الذي قد تقع فيه الأنا العارفة.

لقد كانت القراءة الفوكولتية محكومة برهان فلسفي يحكمه التساؤل المستمر فهي المحاورة المتسائلة والباحثة عن الإجابة من النص الديكارتى نفسه دون الوقوع في أحكام قيمية ربّما تحمل داخلها إسقاطات لا يَحتملها فعل القراءة. وقد يجرّ هذا الاستنتاج للقول بـ "بيداغوجيا القراءة" لدى فوكو وهي أن علم التربية يجمع بين القراءة والتعليم بحكم عدم تناسي أن قراءة فوكو لديكارت تأتي كضرورة لـ "مجموعة دروس" ولعلّ التذكير المستمر الذي يرافق كل بداية تحليل لأحد التأملات إلّا وعياً من فوكو بمدى قدرة المتقبل على الوعي بالمكاسب السابقة.

مهما يكن فإن هذه القراءة لم تسجن نفسها داخل نسق تعليمي يكتفي بمجرّد توضيح الفكرة بل أن الرهان الفلسفي ماثل داخلها بكثافة فهي مكاسب متعددة قد لا يجوز في هذا التقديم تعدادها لما قد يكون في هذه الممارسة من تعسف عن قراءة لم تطلب ذاتها فعل التعسف.

صحيح أن فوكو كان حاضراً في أغلب تحليلاته لديكارت إذ لم يكن مجرد صدى يبلغ هامشياً فكراً بل كان أحياناً "قاضي" يحاكم نصاً يصدر أحكاماً ثم لا يكتفي بمجرّد سردها بل يغالب رهان البرهان رهان الحكم.

لم يكن فوكو أيضاً مجرد عارض لمحتوى على نحو إسترسالي أو مكثف لمعارف بل كان داخل هذه الدروس باحثاً عن مدى إمكان المعادلة بين النص الديكارتي وطريقة تأويله ومعادلاً بين النص كمضمون والشكل ككيف ينتظم وفقه النص، فحتى داخل تذكيره بأن التأمّلات حافلة بالتكرار فهو التكرار «المقصود» أو على الأقل الذي لا يفقد النص رهاناته الأصلية، إذ هنالك ضرب من الوظيفية الداخلية التي تستخدم النص ولكنها لا تتحول إلى حجة ضده بقدر ماهي برهان على مقاصده.

لاتخلو القراءة الفوكوية أيضاً عن ضرب من الدفاع عن ديكارت ولكن دون الوقوع في دغمائية فكرية ساذجة فقد يكون دفاعاً عن ديكارت الذي يريده فوكو أي ذلك الذي يجد البرهان حال طالبه، على أن ذلك لا يعد مقياساً كلياً للحكم على فوكو بأنه الملاحق يظلّ ديكارت أو الذي يختفي وراء سلطانه بل بالعكس كان النقد الفوكوي حاضراً في اللحظة التي كان يجب أن يحضر ضمنها ولم يتوان فوكو في مداخل متعددة لإعلان بعض الثغرات أو «النقاط المظلمة» في النص الديكارتي أو اظهار بعض الترددات الديكارتية أحياناً حتى وإن كانت هذه الثغرات غير منقصة ل تماسك النص الديكارتي بل هي من عداد الاحراجات الفلسفية لأكثر.

إن «التردد» الديكارتي متردد بالأساس ما بين الوضوح والتميّز حين يُذكرنا هوسيرل خاصة بأن الواضح غير المتميّز على عكس ما يريد

إقناعنا به ديكارت، كما هو واضح أيضاً بين «الأنا» و «الفكر» حينما يذكرنا هيغل أن الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود» يمثل كوجيتو متماسك خارجياً ومضطرب داخلياً فما بين «الأنا» و «أفكر» هنالك قطيعة وفق هيغل فهذا المرور المباشر يحمل حسب هيغل قدراً كبيراً من الهشاشة إذ قد نحتاج إلى ضرب من التوسط بين «الأنا» و «الأفكر» حتى وإن كان التاريخ بمثابة الآلية التي تتوسط هذه «الثنائية».

هذا التردد أيضاً في الفلسفة الديكارتية يقع كشفه لاحقاً أيضاً مع هايدغر حينما نجد في الفلسفة الديكارتية تداخلاً بين الوجود والموجود أو التردد بين الوجود والتفكير، فالتردد الديكارتي ما بين الحقيقة والوجود جعله وفق هايدغر مغلباً للحقيقة وأنهماكاً في التدليل على أن الإله ضمانة مغرية للحقيقة.

لقد كان إنغماس الفلسفة الديكارتية داخل مجموعة من الثنائيات سبباً فعلياً في إحلال هذا التردد ويجدر التذكير أنه مثلما يقول فوكو لا يكاد يخلو تأمل من طرح ثنائية ما فالتأمل الأول قائم على ثنائية الشك ومواضعه أما التأمل الثاني فتحضر داخله ازدواجية الفكر والجسم وهي الثنائية ذاتها التي يستعيد بها التأمل السادس، أما التأمل الثالث فقد فرض على نفسه ثنائية التناهي واللاتناهي، مثلما ألزم ديكارت التأمل الرابع بالحققي والخطي، في حين كان التأمل الخامس معالجة لثنائية الماهية القابلة للإنطباق عن الكينونة والماهية المفارقة للكينونة.

لقد كانت التأملات ترديداً وتردداً مستمراً لـ وعلى الثنائيات فثنائية الكيان والماهية كانت مثيرة حقاً داخل التأمل الخامس مثلما يقرّ بذلك فوكو نفسه وهي الثنائية المترددة بين اعطاء قبلية للماهية أحياناً وبين اعطاء الأولوية للكينونة داخل نواح أخرى إذ يكشفه التأمل الخامس عن تراتب لم يعتد في سابق التأملات تصبح بمقتضاه الماهية أولاً ثم الكيان ثانياً (وهو امر سيوظفه فوكو كما يستبين لاحقاً في فهم جملة من المقاربات في الفلسفة الديكارتية).

لقد اكتشف ديكارت داخل التأملات منهجاً جديداً لم يألفه سابقاً وفق فوكو وهو "المنهج التحليلي" خلافاً لـ "القواعد" القائمة على "منهج تألفي" وهو إختلاف مأساة الضرورة الفلسفية نفسها التي فرضتها التأملات حين لا يتعلق الأمر داخلها بالانطلاق من بداية لأجل التدليل عنها بل بالعكس لم يكن "المعلوم" اطلاقاً بداية التأملات ولذلك يهم "خصب الاكتشاف" الذي يميز كتاب التأملات عكس المدونات الديكارتية الأخرى.

لقد كان المسار الفلسفي داخل كتاب التأملات مداراً ليعيد ديكارت صياغة مملة من المشاكل الإستيمولوجية من ذلك الموقعة التي أحدثها ديكارت للفكر الهندسي من أنه فكر غير قادر على التعبير عن كينونه موضوعه فالبرهان الهندسي هو دليل ماهية لأكثر وهو مايفرز في جانبه الآخر ضرورة الوعي بالإنفصال بين الهندسة والميتافيزيقا فإن كان

للميتافيزيقا مطلب أنطولوجي ما فإن الهندسة مفرغة فعلياً من هذا المطلب وهو اختلاف حدي ديكارت إلى وضع نقاط التمايز الفعلية بين الرياضيات والميتافيزيقا من زاوية الأنطولوجي ومشكل الكينونة، كما تحضر هذه الإشكاليات الإستيمولوجية أيضاً ضمن تحليل دلالات علم الفيزياء (التأمل السادس) وعلاقته بالإحساسات ثم أيضاً مشكل الخطأ والحقيقة.

لئن كانت الفلسفة الديكارتية وفق فوكو حاملة لجملة من المقاصد الأنطولوجية ويبدو ذلك خاصة حين يحلل التأمل السادس من جهة إعتبار أن براهين الكينونة لدى ديكارت متأسسة وفق حقيقة الفكرة منتهياً إلى أن الأنطولوجيا الديكارتية « أنطولوجيا مثالية » فيحق ان تعتبر أيضاً أن القراءة الفوكولتية أيضاً لديكارت تحمل الكثير من التأويلات الإستيمولوجية طالما أن فوكو يرى في التأملات طرحاً مستفيضاً لمشكل الخطأ ومصدره وعلاقاته بالعدم كما للنتيجة التي اعلنها فوكو من ان الكوجيتو الديكارتي قابل للقراءة من جهة « أنا أخطئ إذن أنا موجود »، دلالة عن إدراك موضوعاً مهماً لدى قراء ديكارت وهو المتعلق بـ « الخطأ ».

ربما تكون هذه الدروس لفوكو عن ديكارت في تونس والتي تفتتح يوم 5 نوفمبر 1966 وتختتم يوم 5 ماي 1967 مناسبة لقراءة أخرى لديكارت وفوكو نفسه مع إضافة أنه لاجدل أن هذه الدروس متحررة من الأكاديمية الواهمة بل بالعكس هي قراءة بمعزل عن سلطان النسق.

فوكو قارئاً لديكارت

يفتح فوكو "محاضراته" حول ديكارت وفق بيان أن قراءة الفلسفة الديكارتية تلزم ضرورة جملة شروط (ثلاث) تدرك على النحو التالي:

- إن تأسيس قراءة "للنص الديكارتى" تحتاج ضرورة معرفة فعلية وأساسية بالكتابات الديكارتية وتحديدًا منها معرفة بـ "التأملات".

- لاتنفصل قراءة النص الديكارتى عن الوعي بإستباعات سؤال: ماالذي كان ديكارت هادفاً إلى قوله داخل فلسفته؟ أو أيّ محتوى يختفي داخل هذا النص؟

- أي معنى تحمل عليه الفلسفة الديكارتية أو أي موقع تنزله هذه الفلسفة؟

لم يمرّ النص الديكارتي ضمن "الصمت" داخل تاريخ الفلسفة، بل لقد كانت هذه الفلسفة حسب فوكو محور فكر تأويلي، فديكارت كان "انهماكاً تأويلاً" وتحذر ذلك خصوصاً في القرن التاسع عشر مع هيغل إذ أعلنت الفلسفة الهيجلية درساً هاماً يتأصل من جهة أن تاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن ينزل كمشغل أساسي للفيلسوف طالما أن هذا التاريخ هو نقطة البدء التي يطالب الفيلسوف أن يتحدد إزاءها؛ على الفلسفة حينئذ أن تراجع تاريخها كموقع إستفادة وتطوير، لم يمكن التاريخ عندئذ مجرد حدث ماضوي ينتهي بحلول اللحظة الراهنة بل هو ماضٍ حاضر في الحاضر أو ملازم للراهن.

لقد تفرّدت الفلسفة الهيجلية وفق فوكو بهذا السبق الذي يجعل التاريخ موضوعاً مركزياً للفيلسوف فالفلسفة "تفلسف في التاريخ" لا مجرد تأمل له، على أن الوعي بالتاريخ كمرجع للفيلسوف فكلن كانت هيجلية في البدء حسب فوكو فحص نيتشوية أو هوسرلية لاحقاً حين تلتقي هذه الفلسفات الثلاث [هيغل - هوسيرل و نيتشة] في مشروع الفلسفة وتاريخ الفلسفة من جهة تحذير التأويل ضمن تاريخ الفلسفة: وهي مكتشفات كان لها بطريقة ما فعل المحاورة للفلسفة الديكارتية أو أن قراءتها لتاريخ الفلسفة بما هي مقارنة تأويلية له كان تستحضر بطريقة ما ديكارت أو هي تفلسف التاريخ بما في ذلك اللحظة الديكارتية.

لا تختلف هذه المقاربات حسب فوكو في جعل مكسب الحداثة للفلسفة على أنه انجاز ديكارتي أو أن ديكارت هو الذي أدخل الفلسفة إلى الراهن الحداثوي حين تتأصل معه أسس أخرى للفلسفة غير تلك التي كانت ضمن الأسس الفلسفية اليونانية أو ما قبل السقراطية.

موقع ديكارت داخل الفلسفة الحديثة كان المحور التأويلي الذي اشتغلت عليه الفلسفة في القرنين الثامن والتاسع عشر وضمن تأويل تخصصي في التأويل يبحث فوكو عن الصورة الديكارتية لدى هيغل ثم لدى نيتشة ثم لدى هوسيرل لينتهي إلى ديكارت كما هو في الفلسفة الهايدغرية.

هيغل - ديكارت:

حين يجعل هيغل ديكارت واضعاً لأسس فلسفة الحداثة فلقد كان ذلك وفق فوكو معللاً بجملة من الأسباب (ثلاثة) تفضي جملة إلى خصوصية الفلسفة الديكارتية داخل الواقع الفكر الحداثوي:

(1) فلديكارت نرجع خصوصية المشروع الفلسفي الذي يراهن على خطاب جديد للفلسفة يجعل من التفلسف وعياً بمهام جديدة للفلسفة ضمن تحديدية جديدة للسؤال المعرفي بالنسبة للفيلسوف إذ الفلسفة لا تتحدد كمعرفة بموضوع مخصوص بل هي كونية المعرفة [Hathesis universalis] أو المعرفة الكونية دون ان تكون الإحالة

المقصودة بمعنى الكونية إلى واقع طبوغرافي أو كوسمولوجي بل في مدلول عالمي أو كلي كما لا تدرك من «الكونية» فعل المطلقية بل تجاوز المخصوص نحو العام.

هذا الانحياز الأولي والمتعلق بتجاوز التخصيصية على مستوى الموضوع الفلسفي حداً بفوكو نحو إبراز الموقع المعرفي للفلسفة قبل ديكارت (دائماً من فهم هيغلي لديكارت ومن تفسير فوكولتي لديكارت الهيجلي).

يجدر التأكيد أن الواقع المعرفي أو منزلة المعرفة في الفلسفة قبل ديكارت كانت تتجه أساساً إلى موقع من المعرفة فإن كان المشروع الديكارتي قائم على المعرفة فإن المشروع الفلسفي قبل ديكارت انصب على معرفة وفق الأسئلة التي يضعها الفيلسوف على أنه إشكال مبدئي.

إذ من الأسئلة التي حاصرت الفلسفة قبل المشروع الحداثوي لديكارت يمكن التذكير حسب فوكو بالسؤال الكوسمولوجي أن سؤال: ما العالم؟.. قبل ديكارت أيضاً كان للإنشغال الفلسفي محور عقلائي أو تعقلي إذ كانت الفلسفة تجدد ذاتها في السؤال العقلاني: ما النفس؟، أيضاً من الأسئلة المخصوصة للفيلسوف والتي تترجم عن تقييد للفلسفة ضمن معرفة أو واقع أحادي للمعرفة

يمكن التذكير بالتزاوج بين السؤال الفلسفي والسؤال اللاهوتي (التيولوجي) حين يصبح السؤال الفلسفي إثارة لإشكال ما الإله ؟

لقد كان ديكارت وفق نموذج النظر الهيجلي (في تأويل لفوكو) محرراً للفلسفة بما هو أولاً تحرر من الإشكال إلى الإشكاليات أو من السؤال المخصوص إلى الأسئلة كل ذلك يعلي فكرة أن الفلسفة تتحول مع ديكارت إلى معرفة متحررة من التضييق المعرفي، وعندها يدرك المقصد الديكارتي في جعل الفلسفة معرفة كونية لا تملك من موضوع بل تملك مواضيعها.

(2) هذه الخصوصية أو تميز الموقع الفلسفي لديكارت بما هو "أب للحدائثة" تتجسد أيضاً ضمن احداثية مميزة حينما يصبح الإنشغال الفلسفي تأملاً في الذاتية أو حين تكون الفلسفة "تفلسف في الذات" أو الذات بما هي مرجع للتأمل الفكري للفيلسوف، خاصة حين يقع التذكير بأن الموضوع الفلسفي قبل ديكارت نسياناً للذات أو تعويض الذات بما هي موضوع فلسفي انثروبولوجي بموضوعات عقلانية (النفس) أو كوسمولوجية (العالم) أو (تيولوجية الإله)، علم اللاهوت وفق هذه الاعتبارات لم يعد موضوع التفلسف قائماً على الاعتبار الموضوعي بما هو مفارقة للذات بل هو نقلة نوعية تجعل فعل التفلسف جوهر ذاتي حينما يسأل الفيلسوف عن هذا الذي يقيم داخله [ذاته]، والكوجيتو شهادة على أن التفلسف جوهره

الإقامة في عقلنا الفلسفي أولاً أو تفجير للذاتي بما هو محور للفعل التأسيسي للفلسفة والتفلسف، فداخل الكائن الإنساني يقيم السؤال الفلسفي ومنه يبدأ. أو من الفهم الإنساني تنبجس الحقيقة كما يقول فوكو كاختزال للمشروع الذاتي للفيلسوف، حينها تدرك اللحظة التحررية للفيلسوف حين يجد نفسه خارج عتبة الموضوعي.

(3) بدا إذن وفق اللحظة الأولى إنتقال التفلسف مع ديكارت من سؤال معرفة إلى سؤال المعرفة وتجلي وفق اللحظة الثانية إنتقال التفلسف أيضاً من قيود الموضوعي نحو التحرر الذاتي ضمن مجهود تأصيل الكوجيتو، على أن اللحظة الثانية في تحذير هذا التفرد الديكارتي ضمن الواقع الفلسفي الحديث فيتعلق بمنزلة الفلسفة ذاتها فاستعادة المنزلة الفلسفية كواقع كلي للفلسفة حين تطرح الفلسفة عن ذاتها انشاء "إتيقا الكوجيتو" بما يفرضه ذلك من وعي بالمقصد التقني أو إنشاء تقنيات أخلاقية أو أخلاقية تقنية تكون لها قدرة مزدوجة تدرك من جهة أولى على أساس تحذير الفكرة الديكارتيّة القائلة بسلطان الإنسان على الطبيعة وتدرك من جهة ثانية على أساس بناء "أخلاق سعادة" أي أخلاقية موضوعية تحذر موقع الذات داخل الطبيعة بما تسمح به من "تخارج الكوجيتو" وأخلاق ذاتية تحذر موقع الذات داخلياً بما نريد تضمينه من أفق الأخلاقي النفسي.

يبدو من كل ذلك أن الفعل المعرفي الديكارتي هو إنتقال من الواقع المعرفي كنموذج متعالٍ على الإنسان تكتفي الذات بمجرد التأمل فيه إلى معرفة محايدة للإنسان أو معرفة إنسانية بما هي إنشاء إنساني محض.

تلك الإعتبارات الثلاث السابقة الذكر هي نقاط التميّز الديكارتي وفق هيغل أو هي مكنن خصوصية الحداثوية الفلسفية لديكارت أو هي مايعطي للفلسفة الديكارتية وفق فوكو أن تكون واقعاً من التصالح أو التوافقية.

تقتضي هذه الخصوصيات حسب فوكو إضافة تنزل وفق منطق توضيحي يتعلق أساساً بتحديد طبيعة أو ماهية المعرفة كما نظر إليها ديكارت فمقصد المعرفة لديه يتعلق بـ «المعرفة المجردة» لا المعرفة في معناها المحسوس أو الامبريقي، لأن هذه المهمة الأخيرة -اعطاء المعرفي طابعه الواقعي- هي ماسيكون المدخل الهيجلي للانخراط في الواقع الفلسفي الحديث.

لكل ذلك بقيت الفلسفة الديكارتية -من نظر هيغلي- معرفة ولكنها مجردة أو تنزيراً لها على أنها كذلك ثم هي كذلك واقع معرفي أغرته الذاتية بل حتى الفردية التي تضع كل «نحن» خارج موضوع التفلسف «فهي فلسفة الفضاء الذي يضع ذاته خارج التاريخ» أو هي الفردية المتعالية عن الزمان.

ذلك هو حسب فوكو موقع التفكير الهيجلي في ديكارت المنحصر في مسألة المعرفي أولاً والذاتي ثانياً والأخلاقي ثالثاً. على أن ذلك لا يعفي من العودة إلى السؤال الكانطي أي تلك المراجعة التي أحدثها كانط للماضي الفلسفي حين يتساءل كانط عن مشروعية أن تبني الذاتية واقعاً من الحقائق وتكون في ذات الوقت مرتدة إلى فرديتها؟ ويتضح من ذلك أن إثارة فوكو لهذه الإشكالية الكانطية أن الفكرة الديكارتية حول علاقة الذات بفرديتها من جهة وبالحقائق من جهة ثانية إنما تحتاج فعلاً إلى مراجعة فلسفية.

ديكارت - نيتشه

برغم أن ديكارت لم يكن مقصداً فلسفياً لنيتشه، قياساً بعلاقة الفكر النيتشوي بما قبل السقراطية مثلاً، فإن فوكو يعيد النظر في الموقع الديكارتي داخل أرضية النظر الفلسفي لنيتشه.

يُتناول الفكر الفلسفي لنيتشه من جهة "كثافة الاحتجاج" داخله حتى وإن تعلّق النظر بميلاد الفلسفة الحديثة إذ تدرك فلسفته على قياس من النظر المعارض بل لعلّ الثقافي لديه لا يتردد في أن يسند إليه إثماء مكاني أو طوبوغرافيا الثقافة ثم مرجع زماني أو إثماء التسلسل الزمني "كرنولوجي" للثقافي، فالواقع الفكري اليوناني هو ما أحدث لاحقاً الثقافي "الغربي" حتى وإن وقع تناسي ذلك داخل ثنايا متعددة من هذا التاريخ.

فلملاحظات الثقافي وفق نيتشه يمكن ان تحتوي داخلها تراجعاً أو قد تكون ثقلاً يقام ضد بعض مكاسب الفكر الما قبل سقراطي وديكارت أيضاً قد يكون علامة لواقع ثقافي ما يحسم هذا التردد من جهة:

(1)- مشروع المعرفة الديكارتية بما يحمله من نظر إلى العلمي وطابع الصرامة الذي يلزم به ديكارت الفكر العامي وفق تأهيل للرياضي أي ضم علم رياضي إستتاجي وما ينجر عنه من واقع أنثولوجي ينعكس ضمن افق النظر إلى الإنسان أو تقييم الإنسان من منطلقات الحقيقة العقلانية أو من تمثلية صورية للواقع الإنساني وما ينجر عنه من مصادرة عن الإنساني ذاته من جهة:

* مدى مشروعية الزام العلم بمطلب الحقيقة ثم مدى إمكان اختزال المطلب الإنساني على أنه مطلب للحقيقة كمطمح أعلى ("إذ لا يبدو أن الإنسان مطالب بإثارة الحقيقي بقدر ما يحتاج إلى ضمانات أخرى تجعله قادراً على إخفاء قلقه الضمني") وعلى ذلك تبدي مجالات أن العلم بما هو علم الفضاء [La science de L'espace] غير قادر على أن يهبنا الحقيقة.

* أن الحقيقة نفسها مطلب وهمي إذ هي لا توجد أو لعلّ الذي يوجد هو مجرد أفق للحقيقة أو تعددية الأفق لأكثر فهي ضرب من الرغبة لأكثر، رغبة تقييم داخل هذا الكائن.

(2) - «الأكذوبة الثانية» لديكارت هي ما يحاول إيهامنا به من إمكان الذاتية ضمن إعتبار أن الذاتية تردّ إلى أنها معرفة لذواتنا ثم كيف تتحوّل هذه الأخيرة إلى مشروع إنجاز فكر فلسفي يقام على دعامة ان الإنسان ذات قادرة على بناء الحقائق وإمتلكها وتُرد وهمية هذا المشروع وفق نيتشه إلى أن مُراجعة الماهية الإنسانية تخبرنا أنّ جزءاً هاماً وأساسياً منّا يُحال إلى نشاطٍ لاواعٍ إذ نحن قبالة «أنا شفافة» [Le moi transparent] فما الكوجيتو سوى منحنى مظلم [Courbe obscure].

ثمة في الإنسان إذن ضرب من التقابل بين الماهية والإرادة أو هو نوع من التظنّن عن الإرادة، وهو ما يحيل إلى «وهمية» المشروع الديكارتى كنمط يطمئن إلى الإرادة فنحن من منظور نيتشوي لا يمكن أن نرتد إلى إرادة واحدة بل تتداخل داخلنا الإرادات وحين نتأكد من لك تلغي مشروعية الكوجيتو الديكارتى القائم على أحادية الإرادة، حينها يتأكد حسب نيتشه أن ديكارت كان مخادعاً لـ «الإنسان الغربي».

(3) - ثالث مواقع النظر النيتشوي لديكارت حسب فوكو يتعلق بتلك العلاقة التي يضعها ديكارت بين الإنسان والعالم وما تحمله من نظر تهميشي للعالم، فالديكارتية تبسيط للعالم، ثم أن العالم هو واقع مثقل بالغرابة والغموض والإشكال وفق نيتشه، إذ الأجدى أن ينظر

إلى العالم من جهة أنه وجود مطابق لذاته إذا ما اعتبرنا أن مقياس النظر الديكارتي للعالم ينخرط في مشروع إحالة العالم إلى الإنسان. "فديكارت لا يتردد -ضمن تجربة نظر دورية- في فهم العالم على أساس أنه نوع من التقدم الخطي".

لكل ذلك لم يكتف ديكارت بمجرد إنكار الحقيقة ولكنه قدّم صورة على أنه بصدد إنشاء نسق في حين أنه بقي صدى لفكر سابق عنه قد يكون مقياس النظر الأفلاطوني أو السقراطي. "فكما هو الأمر لدى أفلاطون أو ديكارت فإننا إزاء تناقض أو تعارض عجيب بين ما يكون دلالة عن مظاهر خارجية خادعة وبين ما يمكن أن يكون موضع نقد أو نحو لفائدة حقيقة قد تكون مختفية وراء ذلك المظهر الخارجي". فلأفلاطون تعود فكرة الفصل بين الظاهري وما يكون مختفياً من جوهرى أو من حقيقى، فحين يطنب ديكارت في [إقناعنا بضرورة الفصل بين الكيفيات الأولى والكيفيات التالية كان من الأجدى أيضاً أن يقنعنا بأن فضل الفصل يعود أولاً لأفلاطون.

هذه الاعتبارات أيضاً حدث بنيتشه (وفق فوكو) إلى ردّ الديكارتيّة إلى مسار لاديكارتي بل سابق عنه من مرجعيات مسيحية من جهة ضمن الفصل بين عالين ثم تضيف إليه بعض الأفلاطونية، فديكارت يعطي صورة أصلية وأمينة عن فلسفة لوثر

[Lothar]. باختصار كان ديكارت حسب نيتشه نسيج مركب من أفلاطون أولاً ولوثر ثانياً، تلك هي بعض مقاصد المراجعة النيتشوية لديكارت والتي تختلف جذرياً عن التأويل الهيجلي لديكارت، طالما أن ديكارت لم يكن سوى صدى لماض أو تكرار ساذج وسالب لفكر كان. لا يمنع كل ذلك حسب فوكو من أن نيتشه يعترف لديكارت - ضمن موقعه الحداثوي - بأنه أضفى على الفكر الكلاسيكي منزعاً علمياً "فديكارت هو سقراط يُقيم بيننا" كما يقولها نيتشه ويكررها فوكو.

ديكارت - هوسيرل

يجدر في البدء التذكير بجملة نصوص يميل إليها فوكو لفهم موقع ديكارت لدى هوسيرل وهذه النصوص هي:

- نص أول: التأملات الديكارتية [Heditations cartesiennes]
- نص ثان: فلسفة الأرسطيميتيقا [La philosophie de L'Anthmetique]
- (1891)
- نص ثالث: المباحث المنطقية (1899) [Les recherches logrques]
- نص رابع: أزمة العلوم الأوروبية [La crix des sciences
- eruopeeumes] (1936)

مسألة العلاقة بين هوسيرل وديكارت يحوم حولها ضمناً جدل يقارب الاختلاف بين أبوة ديكارتية لهوسيرل وبين جذور كانطية له،

وكان يجب إنتظار صدور كتاب " تأملات ديكارتية" ليتوضح فعلياً هذا الموقف الهوسيري، فبذات الاعتراف الهيجلي يقرّ هوسيرل بمركزية اللحظة الديكارتية في إنشاء التفلسف على محور حدثوي. فلحظة بدء الكتابة الديكارتية تزامنت مع واقع معرفي متداخل أو مشتت على مستوى كيانه المفاهيمي بما هو متقاسم بين نمط بتولوجي من جهة وشعري من جهة ثانية وبعض الفلسفي من جهة ثالثة ويحمر كل ذلك ضمن تسمية "الأزمة" هي أزمة التشتت المعرفي وكان ديكارت جامع مابقي من العلوم.

على أن السؤال الذي يتردد في كل ذلك حسب فوكو والذي بحث فيه هوسيرل هو كيف أمكن لديكارت أن يجسّد فعل التجميع هذا؟ أي خصوصيات هذا "الإصلاح" الديكارتي بما هو مشروع يتعارض والتأزيم المعرفي. كان المطلب حينئذ علم كوني يفترض حتماً مطلباً منهجياً أو مايمكن التعبير عنه بـ "المنهج الكوني" لـ "علم كوني"، إذ لاتبنى وحدة العلوم في غياب المنهج الممكن لذلك. ثم كيف نجعل من الفلسفة مالم تكن إياه والمقصود أن تكون هذه الفلسفة من العلمية مايتعارض مع ماكان أي مجرد سلسلة من الأفكار التي تبلغ حدّ التناقض أحياناً. لذلك كان موطن "الإصلاح" أو التعديل الديكارتي منشغلاً على مهمتين: - مهمة أولى ومقصدها العلم الكوني .

- مهمة ثانية ومبتغاها الفلسفة كعلم .

هذا الاهتمام الواثق بالفلسفة من جهة وبالعلم من جهة ثانية كان حسب هوسيرل بمثابة المحور المركزي لمشروع التفلسف الحداثوي لديكارت وطالما ان المهمة لا تتحقق دون محرك ينقلها من طور الإمكان إلى طور الفعل فإن هوسيرل يؤكد أن هذا الفاعل في المهام يفترض ان يكون حتماً ذلك الرجوع أو تلك العودة إلى الذات حين يكون مشروع التفلسف مهمة ذاتية للفلسفة فوجود الفلسفة هو وجود الذات أو الفرد أي فرداً يضع الكونية مطلباً يكون من خلاله فاعلاً أو وظيفياً داخل تاريخ الفلسفة او حتى داخل تاريخ العقل كما يقول هوسيرل، فمن ذلك كان المشروع الفلسفي يتحقق وفق مقاربات جديدة هي أساس مقاربات الفلسفة كمشروع كوني حين تكون الفلسفة موظفة للعقل في كل ما يمكن أن يعنيه "التوظيف" من أبعاد.

فبداية الكوجيتو، أو بداية الأنا أفكر كانت المبدأ الأساسي الذي يقام عليه مشروع العلم الكوني. إذ المطلب المعرفي ملزم بأن يحال ويقاس على هذا "الأنا أفكر" بما هو إطار اختباري أو هو الذي يتوضع هوسيرل على تسميته بـ "التحليل الترنسندنتالي" [L'analyse transcendente] ، على أن هذا التحليل الأخير هو ذاته الذي سيقود هوسيرل إلى اعتبار أن مسألة "الترنسندنتالي" هي سبق ديكارت لما هي أحد المفاهيم الأساسية التي حققت ولادة الفكر الفلسفي الحديث.

هذا الفكر الديكارتي الذي وجد في خضم أزمة الفكر ثم حاول أن يعيد البناء وفق مشروع كوني إنساني يدفع حسب هوسيرل أن ينزل الموقف الفكري الديكارتي لافقط على أنه الحداثوي بل هو الأكثر حداثة "Descartes est non seulement moderne, mais le plus moderne" أو هو ما يمكن الاستنجاد به حين يكون المطلب تعقل المشروع الحداثوي. على أن ذلك لا يمنع هوسيرل من مراجعة جملة من الاعتبارات في المشروع الديكارتي ويتعلق خاصة بهذا المشروع الذي يتبناه والمتعلق بـ "العلم الكوني"، إذ يبدو وفق هوسيرل أن هذا المشروع لم ينضج على نحو حقيقي في العقل الديكارتي، فهذا الك العلمي الذي وجد ديكارت نفسه قبائله لم يتعامل معه على أنه "كل" أو من خلال ماهيته كـ "مجموع" بل إن عمق التناول الديكارتي لم يتحقق من جهة إنحياز ديكارت إلى علم ما "الجبر" [L'algebre] واعتباره العلم المعياري الذي يسمح بإقامة ضرب من التوحد للعلوم الأخرى، إذ لا يتردد ديكارت في أكثر من موقع على "مدح" النمط الجبري في التفكير العلمي إلى حد يتحول فيه الجبر إلى منهج تفكيري أولاً ومنهج للعلم ثانياً. يكفي التذكير بالقواعد الأربع التي تحتوي ضمناً على نمط جبري في التصور المعرفي.

فالقواعد الأربع بما هي قواعد جبرية لا تكون فقط ملزمة للنشاط الفكري العلمي بل كذلك الفلسفي منه وهي نتيجة تقود هوسيرل نحو

بيان أن هذه القواعد يمكن ان تنطبق على علم ما ولكن من الاستحالة أن نحاسب بها كل العلوم.

وضمن تحديده لأصول القراءة الهوسيرية لديكارت يعتبر فوكو ان هوسيرل "يعيب" على ديكارت عدم الفصل بين الواضح والمتميز وذلك من خلال الفصل بين مفهومين: التطابق [Hdequation] واليقيني أو المبرهن والمثبت [hpadicticite] ، لأن من مقاصد الفلسفة الفينومينولوجية أن تضع نقاط التقاطع بين ما كان واضحاً وما كان متميزاً فهما وفق هوسيرل وجودان ينظر الواحد إليه على أنه مختلف عن الآخر. «فالأنا أفكر» أصبح ديكارتيًا بمثابة البداهة التي تُلزم بشرطي التطابق واليقيني فالتفكير لا يقبل الشك من جهة ثمثله كوحدة معطاة داخل كل ذهن، فالتفكير هو «الشيء المعطى» للأنا على خلاف المعرفة الرياضية مثلاً بما هي واقع يمتلك من الكوجيتو، يترتب على ذلك أن التفكير لا يعدو أن يكون احد مقاطع العالم [Un fragment du monde] ، ثم يترتب على ذلك أيضاً أن الأنا أفكر يجب النظر إليها من زاوية أخرى أي وجوداً معطى كبقية الأشياء الخارجية أيضاً يقود كل ذلك إلى القول مع هوسيرل أن الكوجيتو يجب النظر إليه على أساس أنه بداهة مثبتة أي لاعلى أساس أنه المطابق - إذ لأمتلك معرفة متطابقة إزاء هذا «الأنا» - فلدي حوله فقط بداهة مطابقة.

على أن ذلك لا يعين فقط على أنه الاختلاف الوحيد الممكن بين ديكرت وهوسيرل ويقتضي هذا الاختلاف الآخر إستعادة ما يمكن التعبير عنه بـ "الجوهر الثابت" وما يقتضيه ذلك أيضاً من إستعادة لمفهوم "الجوهر الممتد" إذ ينجرّ عن هذا إمكان العلم بالـ "جوهر الثابت" وهو ما يقود إلى نتيجتين وفق فوكو [من منظار هوسيرل]: نتيجة أولى تنفي إمكان اللاوعي مع ديكرت بحكم افق المغادرة الأولى ثم نتيجة ثانية تحيل بإمكان خطاب حول الإنفعالات، على أن هوسيرل يعيد مراجعة هذه البداهة التي يمكن أن تسند إلى التفكير لأنني بالتفكير أدرك البدايات لا العكس عندها يتعرى هذا المشروع الديكرتي لتسحب الأولوية من الجبر التي ذهب إليها ديكرت ونكون مع هوسيرل إزاء واقع النظر الفينومينولوجي كبديل ممكن فـ "الوصف الترنسندنتالي" يأتي معوضاً لسلطة الجبر الديكرتي ثم حينها تكون القطيعة مع ديكرت.

ديكرت - هايدغر

ما كان محور النقد الهيجلي داخل الفلسفة الديكرتية (مسألة الفلسفي والعلمي) لم يكن ذاته وفق المنظور النيتشوي ضمن نقد لوهم الحقيقة داخل المنزع الديكرتي ولم يكن ذاته أيضاً من منظور هوسيرل ضمن تفكيك داخلي للديكرتية وافراز أن ديكرت لئن وجد داخل

فضاء ثقافي إتسم بتداخل الخطابات ومن وراء ذلك تداخل للمفاهيم ورغم ذلك فالديكارتية نفسها لم تعط للمفاهيم منزلة التفرد والامتياز.

يضع هايدغر نفسه كفكرٍ مختلفٍ عن التاريخ الفلسفي حسب فوكو إذ يجب أن يوضع في الاعتبار هذا المشروع الأنطولوجي القائم في الفكر الهايدغري- إذ يضطر هذا الفكر إلى إستعادة موقع الحقيقة وفق قراءته داخل تاريخ الفكر مما ينجم عنه:

- أن الحقيقة هي عدد من الحقائق "الفوق حسي".
- أن الحقيقة هي عدد من الحقائق الرياضية .
- أن الحقيقة هي كون انطولوجي (مالبرانش) .

وداخل تحديداته المفاهيمية يسعى هايدغر إلى البحث في مدلول "الموجود" [L'etant] وذلك وفق سياق فيلولوجي يوناني إذ هو إحالة إلى الأشياء [choses] أو المواضيع [Objets] أو الجواهر [Substances] التي تمتلك خاصية الوجود ثم في معنى ثانٍ ما يحيل إليه الموجود من ماهية سلطوية وسواء تعلق الأمر بالماهية الأولى أو الثانية فإن مفهوم التفكير قابل للإنطباق على التعريفين.

إنّ هذه الماهيات التي يحيل إليها معنى "الموجود" بقيت مُترددة حسب هايدغر حتى هيراقليط وما التمزق السقراطي إلاّ إحدى هذه المعاني ومعنى آخر له وباختصار أصبح مفهوم الموجود مدخلنا إلى الارباك أو الارتياب.

على أن المنعرج الفعلي في تحديد مفهوم "الموجود" يبدأ حتماً مع افلاطون داخل محاورة البارمنيد حين يصح الموجود جوهرأ فمّن خلال تعدّد الموجودات يمكن ان يتحوّل الوجود إلى كيف ويرفض قياساً إلى ذلك على موجودات أخرى.

يتحدّد المشكل قياساً إلى ذلك أيضاً في مستوى النظر إلى الحقيقة فهي ضمن نمطية أولى كشف للوجود وهي ضمن مقياس نظر هايدغري منع لإحتجاب الوجود، فمنذ افلاطون لزم التفريق بين الحقيقي والمظهر داخل منظر إقصاء المظهر وفق فعل نقدي له للدخول في وإلى العالم، ومن ثمة كان المجهود الفلسفي منصّباً لجعل المظهري غير الحقيقي فكانت فلسفة تجنّب داخلها المجهود باستمرار.

لقد كان التفكير الهايدغري وفق فوكو وفيأ لطرح لساني للمسألة الفلسفية فلقد كان ديكارت (هايدغرياً) يسعى إلى وضع نفسه دائماً في منطقة خارج الخطأ أولاً مع إضافة أن ينخرط في مسار الانتصار إلى الموجدية على حساب الوجود بما هو احد علامات النسيان "نسيان الوجود". فحتّى المعطى الإلهي الذي يستند إليه ديكارت كضمانة للحقيقة لا يعدو ان يكون سوى أحد منجزات الذاتية وذات الأمر ينسحب عن إزدواجية التقني والطبيعي إذ التقني لايتعارض مع الفلسفي، فالتقنية أداة للذات نحو التسلّط على الموجود، كل ذلك كان من منطلق هايدغري مؤشراً لأزمة أنطولوجية داخل الفلسفي طالما أن الموجود يظلّ

دائماً موطن إغراء للذات المتفلسفة، بما هو كذلك علامة تيه للوجود داخل مواطن التقني وهذا الملاذ إلى التقني أعلنه أولاً كانط، ثم طالب به نيتشه ليعلنه أكثر هايدغر وفق المهرب الفني أو الشعرية المعاصرة.

القواعد الديكارتية

بعد هذا العرض الذي قدّمه فوكو عن ديكارت وهيغل ثم ديكارت ونيتشة فديكارت وهوسيرل ثم أخيراً النقد الهايدغري لديكارت والذي طمح إلى بيان موقع الفكر الديكارتية داخل الموقعية الفكرية الحديثة والمعاصرة والذي تبين من خلاله كيف أنّ التأسيس الفلسفي يفترض في مجمله رسم التقاطع مع الفلسفة الديكارتية يتولى فوكو تحليل الفكر الديكارتية داخلياً بدءاً بالقواعد.

إذ يتأكد أولاً حسب فوكو أن طرح مشكل القواعد [Les Reigles] لدى ديكارت ينخرط داخل مشروع العلاقة بين الفلسفي والعلمي ومن وراء ذلك مشكل «المعرفة الكونية» ويتجه فوكو من ذلك إلى تحديد معنى مفهوم «المعرفة الكونية».

(1) - إن مشروع «المعرفة الكونية» أو العالمية لا يمكن فعلاً النظر إليه على أنه إكتشاف ديكارتي فالفكر الوسيط واعٍ لهذا المطلب بل هو حاضِر داخله على أن ذلك طرح من ماييلي:

* المعرفة الكونية هي وحدة لأجزاء المعرفة: الرياضيات، الموسيقى، الطب..
* هي عبارة عن معرفة مترتبة في معنى أن معارف ماتكون تابعة لمعارف اخرى لما هي منتمة لها كتبعية الموسيقى للرياضيات او تبعية الطبي للرياضي أو تبعية الفلسفي للتولوجي.

على أن مانشأ مع عصر النهضة هو ضرب من التنظيم العام حسب فوكو للمعرفة الكونية فهي معرفة كونية بما تنجزه من تجانس داخل التسيج المعرفي أو بما تقدر عنه المعارف من فعل التواصل الداخلي بينها وهي فكرة بلغت نضجها ضمن القرن السادس عشر وفق مناخ مائز حسب فوكو بتأكيد فكرة الاكتشاف حتى الحضاري منها، فعصر النهضة تميز بـ «الاصلاح البروتستاني» متسلطة الكنيسة تقلصت من جهة انها لم تعد كلياً المحدد لما يمكن ان تكون عليه السلطة الدينية أو الأخلاقية وهذا الاصلاح انتهى بالإنسان إلى تأهيل «حرية الاختبار» او حرية النظر ومعالجة الأشياء من منطلق تأويلي ذاتي، كما أن هذا الموقع الفكري داخل عصر النهضة اتسم حسب فوكو بجملة من الاكتشافات العلمية التي أعلنها خاصة كوبرنيك وكبلر اللذان بينا انه حتى داخل مايعتقد موطننا اللا تجانس يمكن ان يتحقق التجانس، فالإشكاليات الكوسمولوجية قابلة إلى أن تحلّ وتترك وفق منطق حسابي رياضي.

والحاصل من كل ذلك هو التأكيد الفوكولتي على أن قضية «المعرفة الكونية» ماثلة لافقط مع ديكارت بل وأيضاً قبله.

* إن مطمح المعرفة الكونية متجذر أيضاً في الموقف من التربية ضمن الرغبة في جعل «الطفل» مالكا لتعددية المعرفة رايبلي [Rabelais] ينصب إذن الجهد الفوكولتي على إثبات ان المشروع الديكارتى في معرفة عالمية كان مسبقاً أو على الأقل ممهداً له إذ يتولى ديكارت إستعادة هذا المشروع الذاتى ولد مع عصر النهضة نحو مزيد بلورته من جهد انه هدف إلى إعادة تنظيم للمعرفى ثم أن «التأملات» ذاتها هي عبارة عن مشروع تربوي أراد ديكارت تعميمه على معاصريه فهو نموذج للمجهود الفكري يجعل الحقيقة غاية فهو «النموذج البيداغوجي» وفق فوكو وفق مراجعة لما قبل أو ماُنظر فيه.

لكل ذلك يضطر فوكو إلى تتبع خطية هذا التنظيم الذي يتولاه ديكارت من مقولتي الخاص والعام فالخط الديكارتى لا يذهب من العام إلى الخاص ولكنه نظام ينطلق من البسيط ليدرك المعقد.

إنّ هذا التقديم يعيد فوكو إلى منزلة «القواعد» في الفكر الديكارتى وما تحويه ضمناً من معاني التعلّم، فالتعلم قد يؤخذ على انه حفظ او احتفاظ» وهو معنى سابق على ديكارت مثلما ان التعلّم إحالة إلى ضرب من الفهم نحو إكتشاف أو إعادة إكتشاف [Rédecouvrir] للذات أو إكتشاف الذات لذاتها وهو ما لم يتحقق إلى حد الآن (قبل ديكارت). تعدّ «القواعد» كما «التأملات» قواعد معرفة أو قواعد إكتشاف وفق فوكو، فالمدونة الديكارتية حسب فوكو هي عبارة عن «آلة تعلّم» [Machine]

[d'apprentissage] وما يدفع إلى التعلم يميل إلى جملة من الأسباب إذ يمكن أن تتعلم لأسباب سيئة كما قد تتعلم لحال السكون الذي يمكن ان تميل إليه الحقيقة واقع الفكر، كما ان سببية التعلم قد تكون منجزة عن الحاجة إلى العلم أو الوعي بالبعد الناجع للعلم.

على أن فوكو يستخلص من الأسباب الثلاث السابقة الذكر أنها إحالات إلى موقع سلبى لـ «التعلم» طالما أنها لاتضع الإرادة كمنطلق أو على الأقل هي تقليص لهذا البعد الإرادي هذا على نحو أولى أما من زاوية ثانية فإن التعلم لايدفع الفكر إلى مناطق بعيدة بل يقلص من إمتداده.

ثابت من ذلك ان المشروع الديكارتي وفق فكرة «المعرفة الكونية» لايرد وفق منطق تبسيطي إلى مشروع «العلم المغلق» حول ذاته فهو «فوكولتيا يعس الأخلاقي أكثر منه المعرفي، لذلك فوجاهة النظر الديكارتي قابلة إلى أن تدرك من جهة تحقيق واقع الاتصال بين الأخلاق والمعرفة وحتى مع كانط.

يُستنتج تواصل النظر إلى الأخلاق وفق منطق معرفي ونقد العقل يؤكد المنشأ المعرفي للأخلاقي لذلك كان حسب فوكو لزاماً إنتظار فلسفة نيتشه لجعل الأخلاق هدفاً غير معرفي أو على الأقل منفصلة عنه «فمن ديكارت إلى نيتشه» كان العلم حليفاً للحكمة أو مرافقاً لها.

فإذا كان أولى بالمعرفة أن تكون مشروعاً كونياً فلزام هذه الكونية هو وجود منهج يجعل الكونية إمكاناً فالزاماً:

[Le savoir ne s'universalise que lorsque'il se transforme en méthode].

أو بالأحرى قابلية المعرفة ذاتها في ان تكون فعل منهج، فالعلوم يجب ان تكون موظفة منهج، فديكارت وفق التصريح الفوكولتي يمرّ من ممّا يعرف إلى المنهج الذي يمكن من المعرفة أو العلم [Descartes passe de ce qu'il sait à la méthode qui lui a permis de savoir].

أو الذي أمكنه من المعرفة كما يقول فوكو لكل ذلك كانت القواعد وكان خطاب المنهج ثم اخيراً كانت التأملات فكل العلم الديكارتى هو ضرب من الميتولوجيا كما يقول فوكو:

[Toute la science de Descartes est une méthodologie] هذه الإحالات قادت فوكو إلى التساؤل عن ماهية المعرفة لدى ديكارت فالمعرفة تعرّف على انها "تجربة" [Experience] ثم على أنها إستنتاج [Dédution] ، فالتجربة هي مايعطي للأنا مباشرة، أي مايقال او مايروى لي، أمّا الإستنتاج فهو شكل البرهنة او التعقل بما يمثله من إنتقال من تجربة تسند أو تعطى لي نحو قضية لم تقدم لي من المعطى التجريبي؛ على ان فوكو يوصل إختلافاً جوهرياً لدى ديكارت بين التجربة والإستنتاج، إذ ان الإستنتاج لايمكن له إطلاقاً أن يكون موضع خطأ، بل أن الخطأ يأتي من التجربة، لذلك فالمعرفة الحقيقية، أو أن الفعل الأصلي للتعلم الذي يحصل من التجربة هو البداهة.

ماينجر عن هذا السابق «الفصلي» هو ميلاد مبدأ ديكارتي حسب
فوكو يتمثل في تراجع مايمكن اعتباره معرفة متأتية من التجربة الحسية ومن
خلال ذلك أيضاً تفضيل لمبدأ التعقل الرياضي أو الرياضيات كنموذج فعلي
وأصلي لإنشاء المعرفة كما يجب ان تكون، فالرياضيات تجمع بين ان تكون
علوماً للإستنتاج من موضع اولي كما أن الموضوعات التي تخاطبنا حولها قد
يكون لها من المواضع الحسية في مستوى ثانٍ.

التأملات

* مفهوم التأمل

ينطلق فوكو من إعتبار أن الفلسفة الوسيطة كما فلسفة القرن السادس أو السابع عشر لا تحيلنا إلى اعتبار التأملات كنمط للفلسفة فلديكارت يرجح إدخال التأملات إلى الفلسفة وهو ما يلزم فوكو ذاته إلى التساؤل مع ديكارت عن ما التأمل؟ ثم فيما يمكن التأمل؟

• - بداية التأمل الثاني تكاد تحيل إلى أن التأمل يرتبط ببعد زمني أو التأمل اليومي أو "يوم للتأمل الواحد".

• - بداية التأمل الأول تؤكد أن التأمل ليس تمريناً يمارس كل يوم ولكن يتحقق وفق "راحة الإنفعالات" أو سكون الإنفعالي أو هو الإحساس بالوحدة إزاء العالم لما هو فعل انعزال عن العالم.

• - للتأمل مقصد او غاية لما هو مشروع يجب أن يدرك فهو مفارق أو أبعد من أن يكون نشاطاً عفوياً أو عشياً. على ان هذه التحديدات الثلاث التي أبرزها فوكو لمعنى التأمل وفق المقاربة الديكارتية تُعيدنا إلى مدى التشابه بين المعنى الفلسفي الديكارتى للتأمل وما يمكن أن يوجد داخل الثقافة المسيحية البروتستانتية، فالإنسان المتدين الذي ينجز «إسكات الإنفعالات» إنما يطلب أقصى الفضيلة. ويذكر فوكو بهذا البعد، علم النفس المرضي (البيتولوجي) للتأمل داخل الموقف المسيحي أو الأرسطية المسيحية مبنياً التحولات التي أحدثتها الموقف الفكري لسان اغوسطين وخاصة تأثير هذا الأخير في فكر ماليرانش أو باسكال، فهي تأملات «تطهيرية» للروحي أو الوجداني بما هي تمرين "بتولوجي".

هذا البعد التوضيحي يقود فوكو إلى إعادة النظر في المنزلة الدينية لديكارت إذ لم يكن معارضاً للموقف الديني السائد ولكن معارضته بدت أكثر لـ الأرسطية الدينية أو الدينية كما يجب ان تتعلل من منحى ارسطي فلقد كان مع الاصلاح الديني ولكنه وفق فوكو معارضاً للنزعة الاحادية وهو ما جعله خارج الموقف النزاعي مع السلطة الدينية أو مع فاسندي، ف «المبادئ» [Les principes] نفسها كتبت لتدرّس في المدارس اليسوعية، وعلى النحو الآخر كان الواقع اللاهوتي "التيولوجي" الكنيسي واقعاً تحت تأثير فكر ماليرانش؛ يجدر الإشارة عندئذ أن ديكارت لم يكن مطلقاً غريباً عن فكر عصره.

* الميتافيزيقا

الميتافيزيقا ديكرتياً ليست غريبة عن التأملات طالما هي "التأملات الميتافيزيقية" ويعتبر فوكو أن الميتافيزيقا هي موضوع التأملات على أن الأسطر الأولى للتأمل الأول لديكرت تضعنا في إحراج [Aporie] مردّه أن هدف التأملات لا يؤخذ من زاوية نظر ميتافيزيقية كيف لا وديكرت يبحث عن "دعائم ثابتة للعلوم" فإن كان المطلوب ذلك فمن أين يتأتى الهدف الميتافيزيقي للتأملات عندئذ؟

يبدو إذن وفق المبحث الديكرتي [التأمل 1] أن إنشاء قواعد ثابتة للعلوم مهمة تلزم الفكر حقاً. وضمن هذا القياس يعيدنا فوكو إلى طرح كانطي حول هذه المسألة بالذات فالمصادرة الكانطية تتمثل في التساؤل: بناءً على فكرة أنّ علما ما يوجد فكيف له ان يكون كذلك؟ أو ماالذي يكون في العقل ليجعله قادراً على إنتاج القوانين، فكانط يتساءل كما لو كان الأمر في إطار الممكن.

على أن فوكو يعود من جديد إلى ديكرت من جهة عدم قبوله أن العلم صحيح أو حقيقي [Vraie] أو يقيني فهو يريد الوصول إلى شيء "صارم وحاسم وثابت" في العلم، على خلاف "نقد العقل الخالص" الكانطي الذي ينطلق من واقعة هي متحققه بعد، أما مبتغى التأملات فهي إرادة الوصول إلى شيء يمكن تسميته علماً، ومن هنا ترسم علامات الاختلاف بين "التأملات" ونقد العقل الخالص "أو بين

ديكارت و كانط، فالتأملات تجعل العلم موضوعاً فهي التأسيس ضمن أكثر من معنى:

بالنسبة إلى ديكارت فإن التأسيس هو الوصول إلى هذا المحور أو هذه النواة [Noyau] الأولى في هذا الشيء الصارم والثابت والذي نصل وفقه إلى الخطاب الحقيقي أو خطاب الحقيقة [Le discours du vrai] .

أما مع كانط فالتأسيس معنى آخر لما هو مسألة لشتى ماهو ماثل الآن قبالتنا، اما مع هوسيرل فإنه لا يجب إنكار أن العلم يوجد فيما بعد إذا كان المطلوب فعلاً هو التأسيس [Fonder] كما فعل ذلك ديكارت لكن دون ان يسقط هوسيرل في معنى كانطي للتأسيس فالعلم لا يجب النظر اليه كواقع مُعطى أحدث فيما بعد لأن العلم مالم يحدد أصوله التأسيسية لا يمكن له أن يحدّد اصوله أو أن يبرهن عن ذاته فالعلم الذي ينطلق من فكرة أنه متحقق بعد يخشى أن يصبح نسيجاً من الأخطاء لذلك تكون مهمة الفلسفي مدركة في العمق العلمي أي من إدراك داخلي لواقعه التأسيسي. تلك ابعاد المقارنة -في مفهوم التأسيس- التي يعود إليها فوكو ضمن ضرب من المقارنة الثلاثية: ديكارت، كانط وهوسيرل. إثارة مسألة التأسيس [الانعكاس الاستيمولوجي للمفهوم] حدا بفوكو إلى التساؤل عن علاقة ذلك بالميتافيزيقا داخل مستوى اولي يسترعى فيه الاهتمام بمعنى «الصارم والثابت» [Ferme et contente] فما هو صارم في العلم يحيل حتماً إلى العلاقة السببية بين وجود أو

شيء [Chose] وآخر والقول بمعرفة ما على أنها صارمة وحاسمة يتحقق من منطلق علاقاتها بموضوعها التي يجب ان تكون كذلك، فامتلاك المعرفة الصارمة والثابتة هو إمتلاك المعرفة القادرة على تمثّل موضوعها تمثلاً جيّداً.

بمجال النظر هذا يؤدي بفوكو إلى التساؤل عن موقع الميتافيزيقا داخل «الفكر الغربي» [La pensée occidentale] في العصر الوسيط يحمل المفهوم على مستويين: ميتافيزيقا عامة وميتافيزيقا خاصة، فالمعنى العام يحيل إلى سياق أنطولوجي «الفلسفة الأولى» كما أن الموضوع الذي تتجه إليه هو الوجود عموماً، أو تعريف الوجود كعمومية أو التعريف العام للوجود من جهة التساؤل عن القوانين التي تسيّره والبحث في خاصياته ومقولاته.

أما المدلول الخاص للميتافيزيقا فيرتبط بإشكالات ثلاث هي الإله (البعد الثيولوجي)، النفس (الجانب العقلاني أو التعقلي) العالم (الزاوية الكوسمولوجية).

فداخل التأمّلات تتحوّل الميتافيزيقا إلى «فلسفة أولى» ثم إلى «فلسفة عامة» [Philosophie générale]: وجود الإله ثم التمييز بين النفس والجسد.

إن مسألة «الفلسفة الأولى» تحيل ديكارتيّاً حسب فوكو إلى:

- ضرورة إدراك زوال الميتافيزيقا العامة كببحث في الوجود بما هو موجود.

- ما هو مصدر للسؤال داخل الميتافيزيقا هو مسألة الوجود الإلهي مع تحديد ان الأمر لا يتعلق بالإله في حد ذاته أو طبيعته ولكن فقط وجوده.

- لا يتعلق النظر أيضاً بالنفس في حد ذاتها أو أيضاً بالجسم في حد ذاته بل بطبيعة الانفصال بينها، وما ينجر عنه أيضاً انتهاء الفلسفة الأولى كمبحث انطولوجي وبداية مواضيع ثلاث وهي الإله ومشكل وجوده، والنفس والجسد ومشكل انفصالهما.

فالإله وفق فوكو هو الذي سيحتل هذا "الموقع الشاغر" [Emplacement vide] الذي تركه المبحث الأنطولوجي، أي عبارة عن إرساء لتحويلين يحملان صفة المركزية أولهما تجاوز فكرة الوجود في عموميته وتخصيصه ليصبح المشكل هو الوجود الإلهي وثانيهما تجاوز فكره ما الإله أو ما طبيعته نحو البحث في وجوده:

{Il ne s'agit pas de (être en général mais de l'être dieu).

Il ne s'agit pas de ce que c'est dieu mais de l'existence (de dieu).}

ينتج عن ذلك وفق فوكو انه يمكن الموافقة (بحسب هذا الاعتبار) على ما يقوله هايدغر عن المشروع الديكارتي من أنه مشروع السقوط في

نسيان الوجود أو نسيان سؤال الوجود الذي سقط في النسيان. ذات الاعتبار التي قيلت عن الإله يراعيها ديكارت في النظر إلى النفس والجسم من جهة أن الاهتمام لا يتعلق بالمشكل الماهوي أو ما يرتبط بالخاصيات أو الكيفيات بل بالطبيعة الاختلافية القائمة بين الجانب الحسي والنفس كوحدين ينطبق عليهما التناقض بين ما يكون مفكراً وما هو ممتد وتحذير هذا الاختلاف هو الذي يمثل موطن الإهتمام داخل الميتافيزيقا الخاصة والفهم عندئذ حسب فوكو سبب التجاء ديكارت إلى الحجّة الأنطولوجية ضمن التأملات.

إن البنية السداسية للتأملات تحيل إلى:

- (1) الشك .
- (2) النفس .
- (3) الإله .
- (4) الخاطئ والحقيقي .
- (5) الإله وماهية الأشياء .
- (6) في وجود الأشياء المادية وفي إختلاف النفس عن الجسم.

هل يمكن الاستنتاج من ذلك ان التأملات تتكرر أو يخضع الواحد منها إلى غمطية المضاعف؟ فلو اتبعنا مسار القول من التأمل الأول إلى التأمل الثالث لتبين ان واقع النظر يمر من اللاتيقن من هذا الشيء الذي يقع خارجه (الإله) (أو لعل الإله هو الشيء الوحيد الذي يقع خارج الأنا أفكر)، على أن إثبات الذات ديكارتيّاً تبقى عقيمة، إذ يفترض التفكير في هذا الخارجي (وجوده)، فإثبات هذا الإله هو الذي بإمكانه

أن يجعل الإثباتات الأخرى ممكنة فالكمل تابع للإله، وضمن التأمل الرابع «(في الحقيقي والخاطي)» تبين الضرورة التي تحوزه معرفة الإله (إدراك وجوده) لأننا نفهم من ذلك مقصد التأمل الخامس حين يكون الإله ضماناً [Garant] ويصل بذلك في التأمل السادس إلى سبب إنشاء العلوم.

تحمل التأملات الثلاث الأولى إذن وظيفة أنطولوجية ويسمح التأمل الثالث بدخول عتبة الميتافيزيقا الخاصة، تلك هي خصوصيات المشروع الديكارتي في جوانبه الخصوصية من جهة تميزه عن المشروع الفكري الوسيط وتميز الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا الوسيطة وهو ما يمكن إدراكه جيداً ضمن التأمل الثاني أو التأمل الخامس. إذ تصبح وظيفة الأنطولوجيا العامة متقاسمة بين الكوجيتو والإله لتصبح الأنطولوجيا العامة بمثابة أنطولوجيا مزدوجة [Ontologie bumaire] تحيلنا التأملات وفق ذلك إلى جملة من الثنائيات تتعلق بـ : الكوجيتو والإله أولاً، النفس والجسم ثانياً والحقيقي والخاطي ثالثاً .

تحليل التأمل الأول

*- في الأشياء التي توضع موطن شك.

تحدد منزلة الشك حسب فوكو من جهة غياب المقياس الفعلي لدى ديكرات الذي يسمح بإصدار الحكم أو إرساء التمايز بين الحقيقي والخاطئ، فبداية التأملات تلمح جذياً إلى غياب هذا المقياس.

*- الشك في المعارف مرده إذن انعدام المعايير العقلية للحكم عنها وهو مايفرض فعلياً إعادة معالجتها من منطق نظر مختلف، ثم أن التأكيد على «كل المعارف» يجعل من الشك مشروعاً كونياً [Universal].

*- يجدر التوضيح أيضاً استحالة أن يعمل الشك على كل المواضيع لأنه يتحول بذلك إلى مشروع يصعب «بل يستحيل» إنهاءه، لذلك سيكون الشك حسب فوكو حول أسباب الشك نفسه. وهو مقياس النظر الأمثل الذي يسمح حقاً بتعقل المشروع الديكراتي، فالطابع المنهجي للشك يفرض عليه حمل صفة التخصصية.

ينبه فوكو إلى أن الشك كمنهج نظر يُحيل إلى دلالات ثلاث:

- (1) شك تجريبي: [مونتاني]: يخلو من البعد الكوني أو العالمي.
- (2) شك عقلي أو أساسي (جذري) : يكون حول أسباب الشك أو الشك كإنجاز للأسس ويكون موضوعه المعرفة الحسية التي نعرف انها مجالية خطأ كما يكون موضعه نقد التداخل بين واقع الحلم واليقظة من جهة افكارها كواقع لإحساس داخلي ثم تعد فكرة الإله الذي يمكن له أن يدفعني للخطأ في الأفكار الرياضية، وهي حد يمكن وقف فوكو أن يدفعنا إلى الاغتراب من جهة أن الشك يحمل مقاطعة الكونية.

- (3) شك جذري: وفق فرضية "الشيطان الماكر" [Malin génie] الذي يسلى بمغالطتي وهو الذي يسميه ديكارت [Doute hyperblique].

ينتقل ديكارت - حسب فوكو - عندئذ من لا يتقن الوقائع إلى إرادة إعادة الشك ليصل إلى فرضية الخطأ المعمم.

[Descartes passe d'une incertitude de defait a une volonte de redouter].

*- التأمل 2 والتأمل 3 : يضطلعان بمهمة انطولوجية [الأنطولوجيا العامة] إذ يتنزلان داخل الميتافيزيقا العامة.

*- التأمل 4 والتأمل 5 والتأمل 6: تجتمع كل هذه التأملات الباقية ضمن إطار الميتافيزيقا الخاصة.

فالتأمل 2 والتأمل 3 يرومان بلوغ لقاء الفكر والوجود، فالوجود يفضي إلى الفكر، فالتفكير في حد ذاته تعبير عن شيء يوجد ويؤكد التأمل 3 فقط وجود الفكر او وجود الوجود من الفكر ذاته بل وأيضاً وجود الإله، فالفكر مكوّن لوجود الإله.

إن أهمية هذا الإستخلاص الأخير تكمن في ان الفكر أصبح قادراً على إثبات هذا الذي يقع خارجه (الإله) إذ أصبح التفكير قادراً على انجاز الحقائق الخارجة (الموقع) عن الكوجيتو أي مجال الميتافيزيقا الخاصة المتعينة كمبحث في الإله ، النفس والعالم.

هذه الاستنتاجات الأخيرة تفرض التذكير أن إثبات هذه الحقائق الخارجية يعد حالة تالية على تحليل ("الخطأ والحقيقي") فعودة الفكر إلى ذاته هي التي بينت له أن هنالك أشياء يمكن ان يتحمل صفة الواضح [claire].

ينتج عن ذلك أن ديكارت ينجز معنى آخر للوجود مختلف عن ذاك الذي هيمن داخل الفلسفة القديمة وفق آفاق نظر جديدة للقاء الفكر والوجود، كما يقال ذات الأمر عن الحقيقة فهي مايشد الوجود حيث لقاء الأنطولوجي والتحليلي وهو مايفهم منه سبب تحول المشكل المركزي لديكارت متعلق بنظرية المعرفة التي تصبح الاهتمام

الأساسي للفلسفة، إذ لم يعد محور التفلسف المقولات الأساسية للوجود بل كيف يكون الوجود ممكناً.

إن التحليل الديكارتي ينضوي داخل فهم الوجود كحقيقة أي من جهة كيف يتضايّف الوجود إلى الفكر، فالوجود لا يتكشف إلا على نحو من التمثلات أو من التمثل.

[L'être ne se devorle que sous la forme de la représentation]

ف «الكوجيتو» حسب فوكو حتى إن لم يكن حاضراً في الفلسفة المابعد ديكارتية على نحو جدّي فإن الصورة المركزية للفكر الغربي اللاحق عنه إذ ضمن ميتافيزيقا التمثلي يعالج هايدغر المشكل العام للوجود لذلك أيضاً كان ديكارت هدفاً مركزياً للنقد الهايدغري. لقد كان الاهتمام الفلسفي اللاحق في ديكارت وخاصة منه الكانطي متكلّفاً بمشكل «ما الحقيقة»، إذ الحقيقة معطاة وفق شروط وجودها الخاصة هذا ما يدرك أما مع كانط فهناك مشكل جديد وفق فوكو ويتعلق بـ «ما الحقيقة»؟ أو ماهي هذه الحقيقة؟ إذ يتولى كانط إقحام مشكل الموضوعية إذ لا يطلب من التمثل إلا ما يكون قادراً عنه أو أوجه مشروعية قدرة الفعل التمثلي الذي يسمح لموضوع ما من أن يحمل صفة الحقيقي. فمع كانط لم يعد مشكل الحقيقي مرتبط بالتمثل وحده بل سيصبح هذا التمثلي منظور إليه من جهة الموضوعي أو ازدواجية التمثلي والموضوعي حينها لم يعد الوجود منعطياً لتمثلي باستثناء الأشياء في ذاتها

أو التوأمين، وما يحمل إليه ذلك من إستباعات تتعلق بالمدى الأنطولوجي أو الإمتلاء الأنطولوجي الذي يكون للحقيقة.

منذ كانط تجذّرت أكثر فكرة المسافة بين الوجود والحقل التمثلي لقد أصبح الوجود غير مُعطى تمثلياً وهو مايلمح إلى أن كانط "أزّم" الديكارتية ولعلّ المدخل الكانطي أعطى لهايدغر نفساً آخر في نقده للميتافيزيقا.

يسند التفكير إلى ذاته وفق ذلك إذن فعل تمثّل الوجود وهو مايدفع إلى إنتفاء الإختلاف بين التفكير الفلسفي والعلمي، فكل فكر قادر على تمثّل الحقيقة جدير بأن يحمل صفة الحقيقي أو الحقيقة وهو مايجعله قادراً على إمتلاك صفة الخطاب الكوني المتجانس - فليس هنالك حقيقة إلا وكانت متجانسة بقطع النظر عن التسمية التي يمكن أن يحملها الخطاب، وباختزال أكثر فإن الميتافيزيقا الديكارتية حسب فوكو كانت تطمح بل وتطلب أن تكون علماً، كما طلبت الأخلاق "الإتيقا" لدى سبينوزا أيضاً ذلك وذات المطلب أيضاً كان مع لبيتز.

لكانط ترجع فقط حسب فوكو فكرة أن العلم غير الفلسفة لذلك كان النقد الكانطي صورة للتفكير في المعرفة الكونية أو معنى معرفة تبلغ حدّ الكونية.

بعد هذه المقاربة الكانطية، الديكارتية يعود فوكو من جديد إلى التأمّلات وتحديداً إلى التأمّل 2 والتأمّل 3 ويركّز على هذا التأمّل الأخير من جهة تفكيك مفهوم الإله كضمانة عبر الآليات التالية :

* الإله ضمانة للحقيقة.

* الإله ضمانة لجملة من خاصيات النفس: الذاكرة.

* الإله ضمانة لبعض المعارف التي تخص وجود الأجسام.

يُضاف إلى هذا أن الإله يلعب دوراً أساسياً في تحقيق التمايز بين الحقيقي والخاطي وبين النفس والجسم، وحيث أن تكون فكرة الإله مؤسسة بالضرورة [L'idée de Dieu Fondatrice] ويتجه التأمل الثالث إلى تأكيد هذه الأطروحة الأخيرة. في كل ذلك يعرج فوكو عن المنهج الديكارتي فمنذ التأمل الثاني أصبح التمشي الديكارتي مرتكزاً على آلية تحليلية تختلف بالضرورة عن آلية التمشي التأليفي.

* المنهج التحليلي:

يميل النموذج المعرفي الإقليدي ضمن نمطه الهندسي حسب فوكو إلى نمط من البديهيات "الإكسيومات" ثم جملة من التعريفات والمصادرات تلتقي في إمكان اعتبارها قضايا هندسية بل و "مبرهنات" خاضعة بالأساس إلى ضرب من النظر الفرضي واليقيني، فمقياس الحقيقة يطلق على القضايا وهذه الطريقة الإقليدية في تصنيف القضايا يصطلح ديكارت على تسميتها بالطريقة التأليفية إذ الحقيقي ما كان حلاً من التناقض على أن المأخذ الذي قد يلحق بالطريقة الإقليدية في النظر هو عقم التألفي وفق ديكارت طالما أن هذه الطريقة لا تقود إل "خصب الاكتشاف"، لأن الحقيقي أصبح بمثابة الفرضية التي تمثل منطلق إذ لا تستعمل إلا الفرضية التي نحن متيقنون من صحتها.

الردّ الديكارتي على الطريقة الإقليدية تكمن في جعل التحليلي مكانة التألفي من خلال الاعتماد على الجبر بدل الهندسة، وقد طبق ديكارت طريقته التحليلية على الهندسة نفسها ضمن ما يعبر عنه بـ "الهندسة التحليلية".

فالقواعد الديكارتية الأربع مبثوثة في التأملات وفق الجدول التالي:

- القاعدة الأولى: التأمل 1
- القاعدة الثانية: التأمل 2
- القاعدة الثالثة: التأمل 3
- القاعدة الرابعة: مبدأ عام نجده في كل التأملات أو مجموعها.

تحليل التأمل الثاني

يُقسم فوكو قراءته للتأمل الثاني إلى مراحل ثلاث:

— قسم أول: ومجاليه في أنني أوجد بعد [Le fait que je suis]

— قسم ثان: ومجاليه ما أنا عليه من وجود [Le que je suis]

— قسم ثالث: في أنني نفس يكون أكثر سيراً من معرفة اني جسم أو جسمي.

بعد هذا التمهيد المنهجي يطبق فوكو طريقته تلك بدءاً بتحليل القسم الأول منطلقاً من التساؤل عن كيفية تخلص ديكارت من الريبة ؟

يذكر أولاً أن الشك الديكارتي يحمل اسم «الشك المنهجي» من جهة إرادية الشك أو الشك الإرادي وهو مايسمح فعلياً بتعليق اليقيني فلا شيء يبيح الحكم على يقين موضوع ما كما أن الموضوع قابل في ذلك إلى صفة الإثبات كما النفي [Confirmé et infirmé] والتأملات مقياساً لذلك.

وضمن تفريق فوكولتي بين الأطروحة الديكارتية والريبية يعتبر أن الريبون يحولون فكرة «لا شيء يقيني» إلى إثبات، أمّا ديكارت فيفارق الموقع الربي وفق القضية التالية :

«أنا أفكر أن لا شيء يقيني» إذ يضيف ديكارت بعداً هاماً
ومركزياً يتمثل في «الأنا أفكر»

[«Alore que les sceptiques transforment la proposition
«Rien N'est certain» en affirmation. Descartes sort du
scepticisme en confirmant cette proposition en «Je pense
que rien n'est certain»].

هذه الاستنتاجات وغيرها كما كان مغالطتي من كائن خارجي
ترجع الشك إلى الفعل التفكير، مما يعني أن الوجود ذاته يكون من
الصعب وضعه موطن الشك... فالتأملات تكشف عن مشروع فكري
إرادي ثم الوعي بأن كائن ما يغالطني عن فعل الحقيقة سيكون أيضاً
متطلعاً فعلياً للتأسيس ويقود ذلك فوكو أيضاً إلى بيان إختلاف التدرج
الفكري أو المشروع الديكارتي عن ذلك الذي تبدو ملامحه مع هوسيرل
من جهة انه محكوم بتحليل قصدي حول هذا الذي يسمه ديكارت «
شيئاً ما» [بما هو مقصد للمغالطة].

تحليل القسم الثاني: «ما أنا عليه من وجود؟» إذ يؤكد فوكو على
القيمة القصوى لهذا القسم الثاني لأنه منطلق النقد الهايدغري فالسؤال
الديكارتي «ما وجودي» أو «ما أنا عليه من وجود» أو ما كيان هذه الأنا
سيجعل الفكر الديكارتي مركزاً على مشكلية «الكيان» أو «وجودي»
ومشكل الأنا وهو ما يعني أن الديكارتيّة تدور وفق هايدغر ضمن محور
مغلق «الأنا ووجودها» أو «أنا موجود»، إذ لم يلج بذلك ديكارت
إشكالية الوجود ليس مانفكر فيه ولكنه التفكير في حد ذاته مما يعني

ديكارتياً أن مشكل وجود الوجود [La que, poin de L'être l'être] منجز
حلّه مسبقاً بحكم التماهي، فالوجود الذي يكتشفه ديكارت هو وجود
فكره الذاتي أو الوجود بما هو فكري.

يعني ذلك ان التساؤل عن ماالتفكير؟ هو تساؤل عن مشكل
ماالوجود ، وهو مايفيد أن الوجود والتفكير هما ذات المسمى.

[Poser la quetion qu 'est ce que la pensée? c'est poser le
problème qu'est ce que L'être?]

فعن سؤال من أكون؟ تكون الإجابة الديكارتية وفق فوكو
«حيوان عاقل» [Animal raisonable] إذ لايمكن أن يسند إلى ذاته معنى
ان تكون جسمية - وما دام إستبعاد الجسمية عن الذات ممكناً وفق
نمطها التعريفي فإن الأمر على الجانب الآخر يحيل إلى كون النفس مكون
فعلي لهذه الإذية ثم إضافة أن هذه النفس تمثل وجوداً قاراً قياساً أو
بالنسبة لإنيتي [فالنفس بمثابة الوجود المفكر داخلي].

ضمن هذا الحد يذكر فوكو أن ماكشف عليه ديكارت إلى حد
الآن يتعلق فقط بإثبات التفكير إذ لايجب أن تقودنا النتيجة السابقة
لإمكان الكشف الديكارتي عن النفس، فالأنا إلى حد هذا الاعتبار
«شيء مفكر». وهذا يقود إلى:

- أن التفكير مقياس لاكتشاف الوجود.

- ان التفكير صفة للنفس كجوهر مفكر.

كذلك يستتبع عن ذلك إعتبار:

* أن التفكير هو هذا الوجود الذي يدفعني إلى الشك

* أن التفكير هو ما يدفعني إلى الفهم.

* التفكير هو ما يقودني إلى التصور

* التفكير هو ما يدفعني للإثبات.

* من التفكير أياً يتأسس إمكان الدحض.

* وفق التفكير ادرك أنني أريد موضوعاً ما.

* من التفكير أيضاً أدرك أنني لا أريد.

* عبر التفكير أيضاً أنني أتصور.

* من التفكير كذلك أدرك أنني أشعر.

كل هذه الدلالات للتفكير متحققة حسب فوكو من خلال التدرج الفكري للمشروع الديكارتي فهي كفايات أصلية للتفكير بما أن التفكير في حد ذاته هو الكيفية المثلى.

يجدر من ذلك القول ان هذه الكيفيات هي ما يتحدد عبره إدراك وجود الأنا بما هي إجابة عن ما كيان الأنا ؟

تحليل القسم الثالث: وعلل وفقه فوكو إشكالات الجسم المعرفية على المشروع الديكارتي أو الاحراجات التي تعوق معرفة الجسم، فالجسم هو أحد مواضع الشك ثم أن إدراك اني جسم لايتأتى من خلال الفكر ذاته.

تحليل التأمل الثالث

يجدر التذكير أن هذا التأمل يعيد طرح جملة من الإحراجات التي مثلت موقفاً للإهتمام والاختلاف للفكر الوسيط ومن هذه الإشكاليات الأصلية المد التساؤلي عن مدى إمكان أن يكون ضمني شيء ما قبل إلى أن يتضایف عندي وفق نمط تمثلي متأت أيضاً من مدى قدرة «تمثلية» على إستحضار الخارجي، فالمشكل الأساسي الذي يمكن أن يدور حوله هذا التأمل الثالث متعلق بمسألة التمثلات، فالتأمل الثالث يتعلق ضمن «قطعة الشمع» التي تحمل رهاناً معرفياً هاماً يتعلق بإمكان معرفة العالم الخارجي أو على الأقل القدرة على بناء المعرفة بما هو خارجي على أن التأمل الثالث يبين فعلياً أن درجة بداهة وجود النفس أكثر من درجة بداهة وجود الجسم وأن الإمكانات أو الكيفيات التي تسند إلى النفس لا يمكن بحال إسنادها إلى الجسم.

هذه الإقرارات تصل بديكارت إلى الاقرار بجوهرية النفس أو النفس كجوهر على خلاف ذلك فإن هنالك ضرب من التردد يحوم حول إسناد كفيات للجسم بل وأيضاً يطول حتى إمكان وجوده أو الطرق الإثباتية على الأقل. يترتب عن ذلك وفق ديكارت من المنظور الفوكولي:

- * - وجود الأجسام (-) [سلب]
- * - وجود النفس (+) [إيجاب]

- * - كـيفـيـات الـنـفـس (+) [إـجـاب]
 * - كـيفـيـات الجـسـم (-) [سـلـب]

إن تحليل مثال " قطعة الشمع " والذي يبين من خلاله أن قطعة الشمع تحوز على بعض الخواص أو الصفات ثم بتقريب هذه القطعة من النار تصيب الأنا "خبيّة" متمثلة في تغيير تلك الصفات الأولى تبرز مشكل إلى أي حد يمكن أن تسند صفات فعلية للأجسام.

يستخلص ديكارت من هذا المثال ان الصفة الوحيدة التي تسند للأجسام تتمثل في الإمتداد [L'etendue].

يشير التأمل الثالث وفق فوكو مشكل ماهية الأنا فنحن نترك إلى حد الأنا أن الأنا تتوجد وكذلك أن هذه الإنية تتعين كفكر، ثم إني أدرك صفات هذه الأنا (التفكير) وكل ذلك ضمن الإقرار بمشروع اللقاء المتماهي بين التفكير والوجود.

يصبح وجود الأنا عندئذ بمثابة المعرفة الواضحة والبديئية، يتعلق التأمل الثالث فوكولتيا كذلك بمدى تحول معرفة واضحة ومتميزة إلى معرفة حقيقية؟ أي إدراك البعد البديهي لمعرفة ما. وما يترتب على ذلك عموماً من الطرائق النظر للأشياء أي كيف تتحدد معرفتي للأشياء الواقعة خارج إنيّتي ضمن معيار الوضوح والتمييز، وذات الأمر ينسحب على الرياضيات إذ رغم إمتلاك معرفة واضحة ومتميزة حولها فإن هنالك هذا "الإلهة" الذي قد يغالطني وهي مايعنى تردد فكرة البدهاة التي لدى

الإنية من جهة مشروعية تلك البداهة نفسها برغم حضور معيار
الوضوح والتميز.

إن قيمة النتائج السابقة الذكر [العلاقة بين الواضح والتميز
والبدهي] ترغمنا حسب فوكو على أن فكرة واضحة ومتميزة لا تعني
بالضرورة أنها حقيقية أو صحيحة، ففكرة الواضح والتميز تختلف عن
المعرفة الصحيحة أو البديهية. ومثال الرياضيات وإمكان أن نغالط فيها
يقام دليلاً على ذلك مما يعني أن الواضح والتميز لا تكفي في حد ذاتها
كمقياس للحكم أو لإمتلاك معرفة صحيحة وبديهية.

ينتج عن ذلك وفق فوكو تمايز جوهري يمتلك قيمة قصوى بين
الشك الطبيعي [Le doute naturel] والشك الميتافيزيقي، هذه الأسئلة
الأولى تدفع بفوكو إلى تحليل القسم الثاني من التأمل الثالث من جهة
مزيد فهم مسألة الوضوح والبداهة واليقيني على نحو يكون أكثر تحذيراً
للإختلاف، إذ سيبحث ديكارت في إمكان فكرة أخرى تتصف
بالوضوح والتميز بإمكانها أن تعبر بنا من الوضوح والتميز نحو اليقيني
وهو ما يفرض على ديكارت تفكير ثنائية من يكون ممثلاً
[Représentant] وما يكون مُمَثَّلاً [Représenté] نحو مزيد فهم
الواقع وأيضاً الفكرة داخل نسقها التمثلي.

تختلف افكارنا جوهرياً وفق ديكارت إذ بالإمكان أن أملك افكاراً
تكون جدّ مختلفة عن أفكار أخرى هي أيضاً ملك لي، فضمن تفكيري

تقع الفكرة كما تقع أيضاً الرغبة وتقام علاقة إختلاف قصوى بينهما فالرغبات تعبر عن إرادات داخلي أو كذلك عن واقع للفعل على عكس الأفكار التي هي "صور للأشياء"، وهو مايفيد أيضاً توزّع التفكير بين الفعل والتمثّل ويتنزل الموطن الاشكالي ضمن هذه التحديدية الأخيرة ضمن كيفية الحكم عن تمثلاتي انها يقينية. إذ يبدو أن الفكرة لاتكون صحيحة أو خاطئة بل أن الحكم [Jugement] هو ماينطبق عليه هذا التقسيم. كذلك نجد العلاقة قائمة بين الفكرة وما يمكن ان تمثله إذ يتعين لذلك تقسيم أفكارنا إلى:

(أ)- أفكار فطرية او طبيعية .

(ب)- أفكار يقع إنشاءها من الأنا: تكونها الذات .

(ج)- أفكار تتأتى لنا من التجربة .

ويبدو من ذلك أن الحكم عن الفكرة لايجب أن يكون غاية في حدّ ذاته لأن ذلك رهان قد لاوصلنا إلى أية نتيجة ممّا يحتم الحكم عن الحكم ذاته.

إذ يحيل هذا التقسيم إلى أنه مهما اختلف أصل أو مصدر الفكرة فإن إمتحان الفكرة في حد ذاتها لايقودني إطلاقاً لإصدار حكم على صحتها أو خطئها، فذاك من الطرق التي لاتوصل إلى شيء مثلما يضيف فوكو.

ثمّة سؤال مركزي يستعيده فوكو ضمن تحليله للفلسفة الديكارتية ويتعلّق بتحليل طبيعة الفكرة (Idée) أو ما الذي يمكن أن أتواضع على تسميته بالفكرة ويقارب ذلك وفق جملة من الإستنتاجات.

- إمكان الواقعية المادية للفكرة حيث تقبل الفكرة إسم «الكيفية» بما هي كيف [Modalité] للجوهر المفكر. فالأفكار نتاج الجوهر المفكر. [الحقيقة الواقعية للطلولة هي الامتداد].

- إن الحقيقة الواقعية للفكرة لا تمثل الإمكان الوحيد لإنجاز تميزها إذ لا يسمح هذا المعطى بالوعي بانفصال فكرة ما عن أخرى إذ للفكرة إمكان الحقيقة الصورية أو أن الواقع الصوري مجال ممكن لها.

- ضرورة اعتبار العلاقة الممكنة بين الفكرة من جهة والواقع الموضوعي من جهة أخرى فالفكرة مجال تعبري عن مادية (واقعية) وشكلية وجود ما. وهذا الاعتبار الموضوعي يدرك من جهة البعد الأنطولوجي الذي ينسحب على الفكرة، فالتحليل الأنطولوجي لهذه الحقيقة الموضوعية أو التدليل على الموضوعية الوجود وفق مجالية أنطولوجية هو الذي سيسمح لديكارت بتعقل فكرة الإله ومدى علاقاته بإمكان مغالطتنا.

يتعلق المدار الأساسي للتأمل الثالث بالبحث في فكرة الإله بما هو ذات خيرة فالتأمل الثالث لا يفهم من جهة «(في أن الإله يوجد» بل وفق «(في أن الإله يوجد ولا يمكن له مغالطتي» أو على الأقل أنه لا يهدف لهذه المغالطة، فالإله المخادع لإمكان لوجوده وفق ثبات هذه الصفة الأخيرة له.

لا ينقطع هذا الموقع النظري الأخير لدى فوكو من معالجة مسألة السبب أو العلة [CAUSE] وذلك وفق التعريف بين أنماط ثلاث من

الحقيقة: الحقيقة المادية ثم الصورية فالموضوعية ومدى إرتباطها بالحدث العليّ. فمن جهة الحقيقة المادية فإنّي لما اكونه من وجود ولما هو وجودي، ينتج عن ذلك أنّي علّة حقيقيّ المادية وعلّة افكاري، وذات الأمر ينسحب على حقيقيّ الصورية أو الشكلية حين أكون ايضاً. علّتها، أما الاتكال الفعلي فينسحب على حقيقيّ الموضوعية من جهة حدود ان اكون علّة لتلك الحقيقة أو ذلك الوجود إذ قد يكون وجودي مُمثلاً لشيء ما هو آخر على أنّي أكون في ذات الوقت مالكاً للحقيقة الموضوعية لحظة التفكير فالتفكير إمكان لسحب العلّة من تلك الحقيقة رغم "صعوبة" سحب التفكير بإطلاق عن هذا البعد العليّ.

هذا المشكل الفلسفي - الذي يطرحه فوكو - داخل الفلسفة الديكارتية والمتعلق بمدى أن تكون الإنا علّة لأفكارها يضطره إلى معالجة منهجية حتّى يدرك لحظة الفصل بين الأفكار التي أكون علّتها عن غيرها، إذ تمتلك الأنا ديكارتيّاً فكرة عن جسدها حينها تكون الأنا علّة فكرة جسدها، على أن هذه الأنا نفسها تمتلك فكرة عن كائن يمتاز بالقوة والكمال والذي هو الإله على أنّ هذه الفكرة تحتاج إلى تثبيت المرجع العليّ أي هل أن علّتها داخلية عندها تكون الإنا علّة لفكرة الإله تلك أو أن علّتها خارجية حينها يكون الإله علّة للفكرة التي لديّ عنه وهي إحالات حدث بديكارت إلى طرح مسألة الفكرة المركّبة.

تقتضي هذه الاحداثيات المتعلقة بمدى أن تكون الأنا علّة لفكرة الإله بطرح مشكل منطقي وفلسفي في ذات الوقت رغم أنه يتضمن فعلياً مقارنة بين الأنطولوجي والميتافيزيقي ففكرة اللامتناهي مثلاً لا يمكن أن تعدّ سلباً لفكرة المتناهي لأن الحدّ [LIMITE] هو ما يكون سلباً [NEGATION] حينها يجب قلب المعادلة بحيث يصبح المتناهي هو سلب اللامتناهي لأن اللامتناهي حدّ للمتناهي حينها تكون فكرة الإله في ذات الوقت فكرة هذا الأقوى وهذا الأكثر كمالاً.

تمثل النتيجة عندئذ من هذا التمرين المنطقي الفلسفي في إعتبار أن الحقيقة الموضوعية لفكرة الإله مستمدة من حدث علّي مفارق للأنا عندئذ لا أكون علّة إحداث هذه الفكرة داخلي مع تذكير آخر -من فوكو- يتمثل في مزيد تصحيح طبيعة التأمل الثالث والذي لا يجب أن يوجه نحو فكرة الإله بل نحو "الطبيعة الخيرة للإله". حتى لا يكون وجوده متنزلاً من جهة أنه كائن يترصد مغالطتي إذ بدا أن تحليل فكرة الإله في حد ذاتها قد يسقطنا في اللاشيء.

يستخلص أيضاً أنه وفق فكرة الإله يصح أن يسند لتلك الفكرة صفتا الوضوح والتميز كشرطان فعليان لها بما هو الوجود اللامتناهي على أن اعتراضاً ما يثيره فوكو ويطرح على غلط تساؤلي ويتعلق بمدى شرعية اعتبار أن هذا الكائن اللامتناهي لا يكون حالة تالية ولاحقة عن بكائن متناه "تمطط" على نحو مبالغ فيه وهو إعتراض يجد إجابة في النص

الديكارتية وهي الإجابة السالبة حين تعاد طرح مسألة المنتاهي واللامنتاهي وعلاقتها بالحدّ والسلب. طالما ان المنتاهي ليس سلباً للامنتاهي وإنما هذا الأخير حدّ الأول؛ وحتى على فرضية أن الأنا اعتبرت نفسها ذات لامنتاهية فإنما الفرق ماثل بين اللامنتاهي الذي يتمثله الإله واللامنتاهي الذي قد تكون الأنا وهو فرق يدرك من جهة اللامنتاهي الكائن [الإله] واللامنتاهي الممكن [الأنا] إذ هو فرق بين الواقعي والممكن وهو مايزيد في تأكيد فكرة أن الحقيقة الموضوعية للإله لايمكن ان تكون الأنا علّتها.

يبدو وفق هذه الاستنتاجات الأخيرة أن التأمل الثالث يحوز صرامة منهجية جدّ متميزة بما ينبغي عليه من إثبات ثم دحض ذلك الذي وقع تأسيسه فهو التردّد «المأساوي» بين الإثبات والدحض إلى حد يصعب فيه داخل هذا التأمل الاطمئنان إلى حقيقة ما منذ الوهلة الأولى إذ يتداخل الطابع المنهجي مع البعد المعرفي او معرفة لاتقبل بغير المنهجي سبيل بيان، فنظرية المعرفة لاتنفصل عن نظرية في المنهج، فالكم المعرفي ينصاع إلى كيف منهجي والعكس، ممّا يترجم عن «الحذر» المرافق لهذا التأمل الثالث بل وبضرب من التعقيم داخل أغلب تحليلات الموقف الفكري الفلسفي لديكارت.

لم ينقطع الإثبات الديكارتية لفكرة الإله فقط ضمن هذا المعطى السابق الذكر بل هنالك «البرهان الثاني» والذي يرافقه طرح السؤال

التالي: "هل يمكن لي أن أوجد لولم يكن الإله موجوداً؟" أو "هل أوجدني غياب وجود الإله؟".

يُجيب ديكارت عن هذا الامتحان النظري وفق إمكانييتين:
أولاً- إنني لا يمكن أن أكون علّة لوجودي الخاص لأن إمكان ذلك
يسحب عليّ الصفات التي يمكن ان تفرد للإله.
ثانياً- إن وجودي في حاجة إلى علّة أساسية أولى أو إلى علّة ثابتة
فالوجود يرتبط بما يحدثه أو بما يحدث عنه أي بالضرورة الفعلية
لهذه العلّة الأولى فلا الحقيقة ولا الوجود بكافيين لذلك وهو
مايعني ضرورة كائن لامتناهٍ كما الإرادة أي الزام وجود إرادة
قادرة على التحول بالكيان من زمان اول إلى زمن مغاير.
["Il faut une volonté pour faire passer l'existence d'un
temps T à un temps T'] .

هذه العلّة نفسها هي التي أنتجتني أو "خلفتني" ثم لاتنفك تفعل
ذلك مع الموجودات الأخرى ومع جملة من الحقائق الموضوعية وهو
مايلزمي بضرورة أن كائن لامتناهٍ هو الذي يكون علّة لوجودي وهو ما
يفرز التحام الحجّة الميتافيزيقية مع تلك الأنطولوجية ضمن هذه الفرضية
الثانية في تأكيد وجود الإله.

تُترجم هذه الإمكانيات عندئذ ضمن النص الفلسفي الديكارتي
[على الأقل داخل التأمل الثالث] عن لقاء الأسئلة من جهة أن سؤالاً ما

يفرض بالضرورة لقاءه مع السؤال الآخر إذ لا يمكن لي ان أفكر في انني أوجد دون معرفة ماأنا عليه من وجود؟ ثم لماذا أوجد؟ فالثابت أنني اعرف أنني اوجد وأنني لاأكون على ماأنا عليه من وجود في غياب هذا الكائن اللامتناهي الذي هو الإله.

يتعلق التأمل الثالث - وفق فوكو- على إحالة لفكرة الإله كفكرة طبيعية أو "فطرية" من جهة أنها فكرة لايمكن بحال ان تتأتى من الخارج إذ هي فطرية باعتبار انه لاأقدر على التفكير في ذاتي ما لم افكر في هذا الإله. وهو مايعني من منظور فوكولتي ان الفكرة القائلة (ديكارتياً) بان الإله ماثل فطرياً داخل مجال التفكير لم تكن مع ديكارت منطلقاً ساذجاً بل كانت نتيجة إذ لم تعتبر ذلك المهرب الماقبلي وهو مايفسر حضورها فقط ضمن نهاية التأمل الثالث بعد إستعراض لجملة من البراهين المنطقية الفلسفية والأنطولوجية الميتافيزيقية فهي فكرة بمثابة "العلامة" [Marque] التي تركها الإله داخل تفكير دون المصادرة عن العلاقة القائمة بين هذا المتناهي الذي يعد أنا وهذا اللامتناهي الذي يسم الإله من جهة الرباط الذي يوثقهما او يصلهما فهو وصال يتم داخل حضوري التفكير وهو مايعزز علاقة هذا التأمل الأخير مع سابقه من ان التفكير في مسألة الخطأ أو المغالطة تجعلني أفكر حتماً في هذا اللامتناهي. على كوجيتو "أنا أخطئ إذن الإله موجود" يمكن أن يغلق هذا التأمل الثالث.

التأمل الرابع

يشرع فوكو في معالجته لهذا التأمل بطرح التساؤل التالي:

«ما الذي يجعل ديكارت يستعيد مشكل الخطأ بعد التأمل الثالث؟»

يجدر التذكير أن بلوغ حدّ اللحظة (التأمل الثالث) إثبات حقيقتان : حقيقة وجوده كأنا مفكر وحقيقة وجود الإله كعلّة ضرورية لوجود الأنا: أي معرفة بذاته وبالإله معنى ذلك انه منشغل ضمناً بمسألة الوجود إذ يبدو أن التأمل الثاني والثالث يعلنان هذا الارتباط الوثيق بين الوجود والحقيقة فلمعرفة مدى «يقين» أفكاره كان لازماً عليه إثبات وجود ولائيات «وضوح وتميّز» تلك الأفكار كان أيضاً لازماً عليه إثبات وجود الإله في كل ذلك أياً لازماً ان نتفطن إلى هذا المسار الديكارتي الذي ينطلق من مطلب الوجود إلى مطلب الحقيقة او من المطلب الأنطولوجي نحو المطلب المعرفي.

كل ذلك (هذا الهدوء النسبي والظاهري المؤقت) كان في الواقع تمهيداً لـ "ضجّة" ستار ديكارتيّاً ضمن التأمل الرابع وتعلّق بأن هذه العلّة القصوى (الإله) بما هي علّتي أو سبب وجودي ماالذي يجعلنا تحدثني على هذه الشاكلة: كائناً معرضاً للخطأ؟ ممّا يعني تعميق البحث في علاقتي بالخطأ وعلّة حدوثه وهو ما جعل ديكارت يطرح مشكل الخطأ من زاويتين: الأنطولوجية والميتافيزيقية.

أ- الموقع الأنطولوجي:

يفترض داخل هذا الإطار تأكيد أن الخطأ لا يمكن بحال أن يوجد في الإله فهو غير مكوّن لماهيته طالما أن الإله يتصف بالكمال ثم إضافة أن الإله لا يجوز بحال اعتباره سبباً للخطأ. فعلى فرضية أن الخطأ مصدره الإله فإنه ينتج عن ذلك إمتلاكه لإرادة سيئة (خبيثة) فالرغبة في المغالطة تعد دلالة مباشرة عن خبث وهو ما يعني فعلياً إستبعاد الإله من أن يكون علّة للخطأ أو لأخطائي.

يُخلص من كل ذلك إلى أن الخطأ ذاتي أو هو مرتبط بإنيتي كماهية متناهية - فالخطأ دلالة عن تناهي الماهية لالعكس، وكل مجالات "السلب" [المعنى القيمي] تترتب عن هذا التناهي المرافق للماهية الإنسانية، فالأنا الإنسانية تتردّد بين التناهي والعدم [رغم التفرع الديكارتي في التأمل الرابع نفسه من أن إنيتي مترددة بين الإله والعدم.

[Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant c'est a dire
placé de telle sorte entre le souverain et le non éter...]
Descartes Ned 4-

للخطأ إذن موقعية لاتبتعد مسافتها عن العدم وطالما أن الإله غير
العدم فإنه من البديهي أن تكون ماهيته مفارقة للخطأ.

يستخلص فوكو من ذلك أنّ هذا الموقف من الخطأ يمكن اعتباره
من ثوابت تاريخ الفلسفة او من الاحداثيات المركزية داخل هذا التاريخ
فهو تعريف يكاد يأخذ اسم المصادرة فما بين الوجود واللاتناهي لا يقع
الفرق، فالموجودات المتناهية يتردد موقعها بين الوجود والعدم فهي
خليط أو مزيج منه فهي حالة لاستقرار بين الكون والعدم مما يعني أن
الوجود يختلف "(يتناقض)" مع التناهي كما هو علامة للعدم.

هذا التردد الذي يسمى الأنا، والذي يجعلها في منزلة بين التناهي
واللاتناهي يحوّل ديكارت إلى التساؤل عن ما الذي يجعل الإله يخلفني
على هذا النحو من تردد المنزلة أو هذه الحالة الوسط؟ ..

لا يعني ذلك أن الإجابة هي فعلياً ممكنة طالما أن ديكارت يستخلص
من هذا السؤال نفسه ضمن إعتبار أنّ الأنا بما هي إمكان متّهِ غير قادرة
على الإجابة طالما أنها عاجزة عن إدراك التفاصيل الداخلية لهذا المقصد
الإلهي. فالإله في خلقه للعالم لم يضعه على نحو من التجانس المطلق بل
عكساً إذ ان الاختلاف هو المتأصل بين مخلوقاته وهو مايعين أن البحث

في حقيقة ما يقتضي فعلياً البحث فيها كواقع جمعي ثم الحكم لإمكان المعرفة لهذه «الإبداعات» الإلهية، فالسلم العام للموجودات وحده من يكون قادراً على إبراز منطقية الحكمة. وفي كل ذلك تأكيد ضمني عن تنزيه الذات الإلهية من ان تكون مصدراً للخطأ الذي قد أكون منجزه.

2 - الموقع الميتافيزيقي:

لئن كان الموقع الأنطولوجي طرحاً للخطأ ضمن ثنائية العدم والتناهي وما ينتج عنه من تعالٍ للإله عن الخطأ ومحايثة هذا الأخير للأنا الإنساني فلزماً أن يعاد التساؤل من جديد عن ماهية الخطأ ذاته مع مراعاة: تناهي الفهم الإنساني، ثم أن الفهم في حد ذاته أو كما هو لا يمكن له بحال مغالطتي والوعي بمفارقة أساسها أن الإرادة بإمكانها أن توقعنا في الخطأ حتى وإن كانت متصفة باللاتناهي.

فالفهم الإنساني من البديهي أنه متناهٍ وهذا مرئي إجرائياً من جهة إستحالة إمامه بكل الحقائق ومن البديهي أيضاً أنه لا يضطلع بمهمة مغالطتي لأن ذلك فعلياً ليس من وظائفه أو غايته طالما ان يضطلع بمراقبة او النظر في تراتب الحقائق.

لم يبق حيثئذ بحال لتنزيه الإرادة من الخطأ إذ من الإرادة يفترض تحديد علته، إذ ان الأنا واقعياً قد تكون قبالة الحقيقي كما هي قبالة

الخطأ ويحدث أن هذه الأنية نفسها لا تتردد في رفض اليقيني برغم صفته تلك، فهذه الإرادة قد تملي ذلك حتى وإن إتصفت بالكمال واللاتناهي. ضمن هذه التحديدات لا يجب التسرع في إدانة الإرادة دون بيان أن الخطأ ناجم أساساً عن الاختلاف بين إرادتي اللامتناهية وفهمي [L'entendement] أو ذهني المتناهي، فهذه الإرادة اللامتناهية قد لا تختلف عن تلك التي للإله بالرغم من أنّ الإرادة الإلهية قد تكون الأقدر لإمكان ولوجها كل الموضوعات رغم اتفاقها أو إلتقاءها صورياً مع إرادتي الإنسانية؛ كما أن هذا الإله بما جعله ضمني من إرادة لامتناهية وذهن متناه فإنه يوجهني بذلك حسب ديكارت إلى اختبار الأشياء في حدود تناهي الذهن.

التأمل الخامس

وهو المتعلق بطبيعة الأشياء المادية، وفي أن الإله يوجد؛ ويستعيد فوكو ضمن هذا المدخل الخاص بهذا التأمل أن التأملات تحفل بجملة من الاهتمامات المعتادة أو المكررة إذ قد يطيل هذا التكرار مسألة المنهج مثال ذلك التأمل الأول والتأمل الرابع فإن كان الأول يطرح الشك فإن التأمل الرابع يطرح ثنائية الحقيقي والخطأ، إذ يجمع بين كلا التأملين منهج كوني يمكن له قيادتنا لفصل الحقيقي عن الخطأ إذ من الجائز وفق فوكو اعتبار أن التأمل الرابع هو إجابة عن الأشكال الذي طرحه التأمل الأول.

ذات التحليل ينطبق على المقارنة بين التأمل الثاني والتأمل الخامس فإن كان موضوع الأول الفكر والجسم واعتبار أن إدراك أيسر من إدراك الجسم فإن التأمل الخامس يطرح مسألة وجود الإله وفق مقاربة قد تكون أن معرفة الإله أيسر - منهجياً على الأقل - من معرفة الأجسام. كما أن التأمل الثالث لا يختلف كثيراً عن إثارة ذات التمثل المنهجي عند التدليل على وجود الإله لأن ما يطرحه التأمل الثالث يجب عنه فعلياً التأمل السادس.

هذه القراءة المقارنة التي يحدثها فوكو داخل التأملات الديكارتية لا تنتهي بمجرد ملاحظة تكرار المنهج داخل نص التأملات بل هنالك أيضاً كثير من المواضيع المعادة أو التي تتكرر باستمرار داخل التأملات، فالتأمل الأول يتجه بالخصوص إلى المعطى المباشر للتجربة [تأمل حول الأجسام] وهو ذات الموضوع الذي يعيده أو يستعيده التأمل السادس حين يثير مسألة وجود الأجسام، وذات المقارنة يحدثها فوكو بين التأمل الثاني والتأمل الرابع حين يتعلق الأول بالنفس بما هي حقيقة أو النفس وما يكون حقيقة بالنسبة للأنا وهو أمر لا يختلف عن ما يثيره التأمل الرابع المتسائل عن البداهة وعن الفكرة مما هي نتاج جوهرى المفكر؛ هذا «التكرار» في الموضوع يلامس أيضاً وفق فوكو كلاً من التأملين الثالث والخامس اللذان يشتركان في طرح مسألة الإله.

هذا «التفكك الخارجى» أو الاستقلالية الظاهرية للتأملات لا تمنع إطلاقاً من إدراك التشابك الأقصى بينما مع الحذر من أن «التكرار» في المنهج أو الموضوع كما رصده فوكو في النص الديكارتى لا يحيل إطلاقاً إلى ضرب من التكرار الساذج الذي لم يكن ديكارت واعياً بمقاصده الوظيفية على أن الذي يتردد في التأملات ليس فقط ماذكر بل يتعدى ذلك حين يركّز فوكو على فكرة «الضامن» أو نسق الضمانات [Système desgaranties] داخل التأملات وكيفية حضوره.

إذ يعلن التأمل الثالث أن الأفكار الواضحة والتميزة تستمد ضمانتها من الإله وهو ما يحلله فعلياً التأمل الرابع، دون تناسي ما يطرح داخل التأمل الثاني الذي تحلل داخله فكرة أنه حتى إن وضعت كل شيء موضع شك فإن الشكل لا يمكن أن يطول تفكيري حينها يتحول التفكير إلى ضمانة داخل دائرة الشك. كما أن التأمل الخامس لا ينفك يردد أنه في اللحظة التي أدرك ضمنها أنني افكر فإن لا مجال لإنكار وجود الإله، أيضاً الشك نفسه بإمكانه التحول إلى ضمانة إذ لا يمكن لي التصريح بأن شيئاً ما يوجد طالما أنني منهمك داخل الشك كما هو الأمر داخل التأمل الأول، كذلك يمكن العثور داخل التأمل السادس عن ضمانة ما تتعلق بوجود العالم الخارجي. يستفاد من ذلك أن التأملات تحتفل بنسق متعدد من الضمانات تتردد بين التفكير، الإله، الشك والعالم الخارجي، إذ لا يقف فوكو عند مجرد عرض خارجي لها بل يقوده ذلك إلى اعتبار أن التأملات الثلاث الأولى تجعل التأمل متموقعاً داخل مجال الوجود في معنى أية بداهة بالإمكان حملها على الأشياء (التذكير بالمعالجة الديكارتية للنفس أو للإله) وطبيعة البرهنة التوسيطية المستعملة في ذلك طالما أن "إكتشاف" وجود الإله ألزم العودة إلى درجة حقيقة الفكرة.

خلاقاً لذلك- بحالية الوجود- فإنه من خلال التأمل الرابع سيختلف المقصد حينما يصبح الإشكال متعلقاً بوجود الإله ووجود العالم الخارجي إلى أن معالجتها ستكون مختلفة عن طبيعة التأملات الثلاث

الأولى طالما أن معالجتها ستكون من خلال "مجالية الحقيقة" وهو ما يستفاد منه أنّ هذه المواضيع ستعلق بالمبحث الميتافيزيقي.

إن تتبع هذه الحركية داخل النص الديكارتي في التأمّلات من جهة "الإختلاف" بين المبحث الذي يتنزل ضمن مجال الوجود وذلك الذي يتنزل داخل مجال الوجود يخلص فوكو إلى مجموعة من النتائج:

(1) - أنّ الثابت داخل التأمّلات هو أن المبحث لا يتعلق إطلاقاً بـ "الوجود العام" أو الوجود عموماً بل بالوجود المخصوص (l'êter (spécifié سواء كان ذلك الوجود المتعلق بالإله أو وجود التفكير أو وجود العالم الخارجي وهو ما يقود فوكو إلى إستنتاج (قد يبدو غريباً) يتمثل أساساً في أن التفكير الديكارتي منساق نحو توجّه أنطولوجي، ويبدو أن هذه الضمانة الأنطولوجية للوجود لا تتمثل في تفكيري في حد ذاته بل في إنيني في حد ذاتها.

(2) - يتعلق هذا الإستنتاج بالتحويل المحدث عن الفلسفة وعن ميتافيزيقا العصر الوسيط مع ديكارت وهو تحويل يمسّ خصوصاً ميتافيزيقا العصر الوسيط التي تتداخل ضمنها موضوعات الإله، النفس والعالم ويلمح بذلك فوكو إلى أن التأمّلات تمكن أن نجد داخلها ضرب من الثغرة فالسؤال الميتافيزيقي يتردد في التأمّلات الثلاث الأخيرة (الرابع - الخامس والسادس) ضمن البحث في الإله كما أن التأمل السادس يطرح مسألة العالم والنفس.

إن «الثغرة» [La cune] أو هذا النقص الذي يشدد عليه فوكو ضمن هذه التأملات الأخيرة هو أساساً نقص في تحليل العلاقة التي بإمكانها أن تجمع بين تفكيري الذاتي وما بين الصفات التي بالإمكان إسنادها للإله. فهذه الميتافيزيقا المتعلقة بالنفس تغيب داخل النصوص الواردة في التأملات الثلاث الأخيرة وهو نقص يتعلق جوهرياً بالطريقة التي تموضعت النفس داخلها ضمن هذه التأملات لامهاية النفس في حد ذاتها- ينتج عن ذلك أنّ تحليل النفس وقع إدماجه داخل الجانب المتعلق بـ «بجالية الوجود» طالما أنّ تفكيري ضمن طبيعته هو الذي ينجز صفة الضمانية الأنطولوجية للموجودات الخارجية. عندئذ فإن هذا الذي بإمكانه أن يضع ضمني صفة التيقن أو البدهة لا يمكن أن يكون الأنا في حد ذاتها بل هو تحديداً الإله.

يجدر إذن البحث عن مواقع الميتافيزيقي والأنطولوجي من خلال وعي الفروق بين ماهية الإله وماهية الأنا، فالأنطولوجيا متوقفة على الأنا كما أن الميتافيزيقي متوقف على الإله، فالوجود بذلك يكون ذاتاً كما تكون الذات وجوداً وبذات المقياس فإن الحقيقة في ذاتها ولذاتها تقف خارج هذه الإنية.

هذه الشائيات المتلازمة والمختلفة في ذات الوقت بين الأنطولوجي والميتافيزيقي سيستعيدها كانط لاحقاً ضمن منظور يتجاوزي لهذه التقسيمات الديكارتية بين الأنطولوجي والحقيقي حين سيُبين كانط لاحقاً كيف ولماذا يمكن إنشاء الحقيقة من الذاتي ولا من الميتافيزيقي كما سيُذكر هذا

الاختلاف بين ديكارت وكانط من خلال التقارب الذي أحدثه كانط بين علم الوجود "الأنطولوجي" وعلم اللاهوت "التيولوجي" كما التقارب بين الحقيقي والذاتي. لقد كانت هذه القراءة المقارنة التي أنجزها فوكو بين التأملات داخلياً من جهة المنهج والموضوع والمفهوم ثم الفصل بين محالية الوجود ومحالية الحقيقي ضمن الفرق بين ما يميّز الأنا عن الإله وما يفرق موقعية الوجود عن موقعية الحقيقة ثم ما يفعل ديكارت عن الفكر الوسيط (القبل) والموقف الفكري الكانطي (البعد) بمثابة المدخل «المطوّل» لاستعادة تفاصيل التأمل الخامس، ويذكر فوكو «مكاسب» التأمل الرابع من جهة أحداثه لآلية كونية تقدر على فصل الحقيقي عن الخاطئ من جهة أن كل ما يقع تمثله على أنه «واضح ومتميز» تصدق عليه صفة اليقيني وهذه «الآلية الكونية» تدرك وفق فوكو من جهتين فهي من جهة آلية قياس أو معادلة بين الوضوح والتميز والحقيقة التي يقع ضمانها ضرورة من الإله ومن جهة ثانية تسمح هذه الآلية الكونية بضمان الحقيقة والوجود. لقد رفع الشك الديكارتي أو أبان منهجياً جملة من الأفكار الواضحة والتميزة كما أبان لي وجودي الخاص كما كشف للأنا طبيعة هذا الإله. إن الذي إنتهى إليه الشك الديكارتي هو إبراز جملة من الجواهر [Substances] وجملة من الأفكار الواضحة والتميزة لكن تبقى بعد ذلك ضرورة تتعلق بإبانة هذا الذي ليس الأنا وليس الإله إذ على الشك إنجاز وظيفة أخرى تمثل في ضرورة أن يبين للأنا هذا العالم الخارجي (الموجودات) ما الذي تكون موجوداته (الماهيات).

يفرض حيثئذ ضرب من التراتب المفروض أي الكيان [Existence] ثم
الماهية [Essence] على أن الغريب في الأمر أو المثير للإندهاش هو أن
للتأملات إسترسال آخر حين نجد أن هذه القاعدة لم تقع مراعاتها طالما أن
تراتبها قائم على الماهية أولاً ثم الكيان ثانياً وهو ما يجتم عن: ما الذي جعل
التأملات تختار هذا التوجّه؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي التذكير بأن اكتشاف "الآلية
الكونية" أو هذا المنهج الجديد في المعالجة بدأت نتائجه الإجرائية متحققة
على نحو تدريجي فمنذ التأمل الرابع لم يعد ديكارت منتظراً لكيان أو
وجود موضوع قابل أصبح يمرّ مباشرة نحو ماهيته أي على نحو من
التمشي المعاكس يقرب قبلية الوجود ليؤهل قبلية الماهية فالتأمل الرابع كان
بحق انقلاباً عن التأمل الثاني داخل تراتب الوجود والماهية بل وحتى في
ما يتعلق بوجود الأنا في حد ذاته، رغم أن مقارنة هذه القاعدة للأجسام
المادية لا يخلو من الإحراجات.

تتميّز الأشياء المادية من مقارنة ديكارتية بالإنفصال، الانفصال،
الحركة والديمومة إضافة إلى ذلك فإن لهذه الأشياء قابلية أن تكون مجالاً
للقياس [Measure] والعد، كما لهذه الأشياء أيضاً قابلية الانتقال من
موقع إلى آخر وفق منطق زمني ما يستغرقه فعل الانتقال ذاك.

إن الأفكار التي نكوّنها عن الأجسام المادية [الاتصال، الانفصال،
الحركة والديمومة] نشعر أحياناً حسب ديكارت أنها موجودة ضمننا أو

في فكرتنا إذ نكتشفها في ذواتنا، فتتابع الاعداد مثلاً نكتشفها أيضاً ضمن هذه الذات وهو ماينتج عنه إحراج يتعلق بمدى ان تكون هذه الأفكار حول الحركة والانفصال والاتصال منطبقة على أشياء مادية موجودة خارج تفكيرنا رغم الوعي بأن هذه الأفكار لايمكن بحال أن تكون من إبداع المخيلة ثم أنه إلى أي حدّ تكون الأنا حرّة في تعاملها مع هذه الضروب من الأفكار وهو مايكاد ينتج عنه أن هذه الأفكار التي تقولها عن الأشياء المادية إنما هي أفكار متأتية من خارج كما ينضاف إلى ذلك إحراج آخر يترتب عنه أن هذه الأشياء التي توجد كمجموعة خاصيات إلى أيّ حد يكون وجودها مستقل أو بمعزل عن وجود إنيتي، فهذه الخاصيات التي للأشياء توجد كخاصيات للفكرة ويبقى الإشكال دائماً في مدى إمكانها كجوهر منفرد ومستقل عن الأنا المفكر أي كجوهر خارجي وهو مايفرض إمتحان مدى إمكان الجوهر الخارجي حتى تتأهل فعلياً هذه الخاصيات المميزة للأشياء.

على أن التأمل الخامس - أو على الأقل هذا الحدّ من التأمل - لم يجب عن هذا الاشكال بل يعاوده من جديد المبحث الخاص بالإله - دون ان يفهم من ذلك اضطراب الموقف الديكارتي. وهذه الإثارة الجديدة لمسألة الإله تنزل كمقارنة بين العلاقة التي توجد بين الخاصيات وما بين الكينونة أو بين الصفات والكينونة لأجل بيان كيف ان كينونة جوهر ما بإمكانها الارتباط بخاصيات ذلك الجوهر ويستخلص ديكارت

من ذلك أنّ الذي يميّز الإله ان وجوده هو إحدى خاصياته ثم أن الكينونة لا تنتمي إطلاقاً لصفات أو لخصيات الأشياء الخارجية وهو ما يطرح شكلاً للبرهان الذي يمتلك تسمية «البرهان الأنطولوجي» كدليل على حقيقة الفكرة وهو الأمر الذي يعيد من جديد إلى ثنائية الماهية والوجود أو الماهية والكينونة حينما يصبح برهان الماهية كمثابة السابق أو القبل قياساً بالبرهان الأنطولوجي ومردّ ذلك الوعي الكلّي بالإختلاف بين ما يمكن ان يحدث للأشياء المادية وما يحدث للإله أو إنتقال من حقيقة الإله (الماهية) إلى حقيقة وجود الإله (الوجود) أي إثبات الإله أولاً وفق ماهيته، ولعلّ ذلك ما كان مدخلاً لامتحان إمكان البرهان الأنطولوجي كمقياس فعلي في إثبات وجود الإله.

يُعيدنا فوكو - ضمن هذا الإشكال بالتحديد - إلى المقارنة بين التدليل الوسيط (على مستوى تاريخي) والتدليل الديكارتي في مسألة وجود الإله، فالفكر الوسيط يستنجد بالعلاقة السببية بين الإله والكون معتبراً أن الإله يعد بمثابة الصورة المثلى للكمال والكون هو إحدى الدلالات على ذلك وهو ما يؤكّد ضمناً وجوده، أما البرهان الديكارتي فيعقد ضمناً على آلية أخرى تتمثل في أن كل الأفكار الواضحة والتميزة تمتاز بصفة اليقين ثم انه للأنا فكرة واضحة ومتميزة على ان الكينونة لاتعوز الإله وهو ما يعني ضمناً وجوده.

ليس من العسير وفق فوكو الوعي بالفارق الدلالي بين الموقف الوسيط والديكارتي ضمن ما يخص وجود الإله فالموقف الأول يستند إلى فكرة الكمال في حين يقام الموقف الثاني على ثنائية الوضوح والتميز، إذ لايجوز ديكارتيّاً تأكيد وضوح الفكرة وتميزها في غياب أو جود الإله وهو ما يبرز جوهرياً أن البرهان الأنطولوجي لم يكن مبدأً (بداية) ديكارتيّاً بل هو من درجة ثانية خلافاً للموقف الفكري الوسيط كما يوطر الاختلاف أيضاً داخل ثنائية الماهية والكيونة فالماهية وفق الموقف الوسيط تدرك من جهة أنها إحدى خاصيات الكيونة على عكس ذلك «يقلب» ديكارت هذه المعادلة طالما أنه ينتقل من فكرة الماهية ليثبت بها الكيونة ضمن تأكيد وجود الإله. فالبرهان الديكارتي وفق فوكو يتنزل داخل الفعل التمثلي ذاته؛ إذ يتموقع الإثبات الديكارتي داخل مجالية الفكر في حد ذاته (مسألة اللاتناهي مثلاً).

يجدر مع ذلك إضافة أن النسق التدليلي في التأملات كان فعلياً متأثراً بمكسب ما تحقق داخل التأمل الثاني ويتعلق بأن الفكرة هي المقياس للولوج إلى الوجود وقد «يسّر» ذلك بطريقة ما الموقف الفلسفي الكانطي الذي حرّر فعلياً التفكير من الأساس الأنطولوجي كما يجدر إضافة أن البرهان الأنطولوجي برغم موقعيته المحدودة ديكارتيّاً يبقى برهاناً هندسياً من جهة أنه لايسعى إلى العودة إلى بدايات البرهنة، فالبرهان الأنطولوجي هو الضمانة المنهجية داخل موقعه الوظيفي.

التأمل السادس

يُحيل عنوان هذا التأمل إلى موضوع كان ديكرت قد شرع في فكِّ معطياته في سابق التأملات إذ هو يبحث في "وجود الأشياء المادية وفي التمييز الفعلي بين النفس والجسم"، وعنوان هذا التأمل يذكر حسب فوكو بالعنوان الوارد في التأمل الثاني؛ [De la nature de L'esprit : humain : et qu'il est plus aisé a connaitre que le corps] حول أن معرفة النفس تعدّ أيسر من معرفة الجسم فما بين التأملين يحضر تماثل المشكل إذ هو السؤال عن تمارين النفس عن الجسم كما لا يخلو المبحث من إهتمام فلسفي بمسألة الماهية، إذ هنالك بين التأملين تماثل في سؤال الطبيعة وسؤال الماهية من موقع أول وسؤال الكينونة من موقع ثانٍ .

يضعنا التأمل الثاني حسب فوكو داخل مشكل الفكر والكينونة فتحليل طبيعة الفكر قادتنا بالضرورة نحو تأكيد وجود الفكر مع ضرورة أن نعي مع ذلك تفرّد موضوعين بصفة تميزهما وهي الأنا والإله فحين نفكر في طبيعة أو ماهية الإله أو الأنا لا يحق بحال أن ننفي صفة وجودهما فهما يوجدان طالما أننا نفكر في ماهيتهما وهو ما يعدّ حسماً في كون الماهية دافعاً لتأكيد الكينونة.

على أنه يجوز مع ذلك إضافة تفرد المنزلة في لقاء الإله بالماهية إذ ان قراءة مقارنة بين الإله والنفس فإن النمط البرهاني الخاص بالإله هو أكثر تعقّداً قياساً بذلك الذي يكون للنفس، فالتأمل الخامس والسادس يشتركان في بيان مسألة الأشياء المادية إذ لا بدّ من التذكير ان التأمل الخامس يضطلع بتحليل ماهية الأشياء المادية، في حين يضطلع التأمل السادس بتحليل وجودها، في حين يكون الإله ماثلاً على نحوين من جهة الماهية ومن جهة الوجود، أي تفرد المنزلة أو على الأقل ضرب من التابع أو التالي قياساً في الأشياء المادية على حين يكون توازي الماهية والوجود ضمن التدليل على الإله.

يجدر كذلك بيان انه وفي خلال كل التأملات وتحديدًا بدءاً من التأمل الثاني فإن التحليل الديكارتي محكوم بضرب من التوازي بين الكينونة والاختلاف أي التدليل على وجود موضوع ما من جهة اختلافه أو الاختلافات التي يحققها وفي نفس الوقت البحث في اختلاف موضوع ما من جهة كينونته إذ هو التحليل الذي يختار طريقة ما في التدليل على الطريقتين وفق موضوع المعالجة ومتطلباته.

إن تأكيد هذا المعطى الأخير يجعل فوكو ملزماً بالعودة إلى النسق التداولي للتأملات بدءاً من التأمل الثاني وصولاً إلى التأمل السادس ويضع فوكو لذلك جدولاً يتحدّد على النحو التأملي الذي يفرضه موضوع التأمل:

التأمل	الكيونة	الاختلاف
التأمل II	الفكر	الفكر / الجسم
التأمل III	الإله	فكرة اللاتناهي / فكرة الأشياء المتناهية
التأمل VI	وجود الأشياء المادية	الحقيقي / الخاطئ
التأمل V	الإله	الماهية المنطقية عن الكيونة الماهية التي لا تنطبق عن الكيونة
التأمل IV	الأشياء المادية	الفكر / الجسم

ويُضيف فوكو لذلك أننا في التأمل الثاني نجد في ذات الوقت الكوجينو وقطعة الشمع أو الجوهر المفكر والجوهر الممتد. إن هذا المنهج الذي يختاره ديكرات كنمط معالجة للموضوعات التفكيرية ضمن ثنائية الكيونة والاختلاف يؤكد فعلياً وانطباق هذا على ذاك على نحو من التكامل الوظيفي ضمن جدول البرهنة المصاغ في التأملات.

ينخرط التأمل الثالث أيضاً في ذات المعالجة وفق تأكيد الاختلاف وتوطيد فكرة الارتباط الفعلي بين الإله وفكرة اللاتناهي. فالأنا قادرة على إرساء كيانات متناهية أما اللاتناهي فيبقى فقط من مشمولات الإله أو أن فكرة اللاتناهي تابعة للإله أولاً وأخيراً، وذات النمط البرهاني هذا يضطلع به التأمل الرابع ببيان الكيونة من جهة الاختلاف، فوجود الحقيقة يقع ضماناً فعلية من الإلهي، ولكن من جهة تأصيل اختلاف

هذه الحقيقة عن الخطأ، فالإله لا يمكن بحال اعتباره علة للخطأ ثم أيضاً لا يجوز اعتبار العدم مصدره أو علة هذا الإله.

لا يخلو التأمل الخامس حسب فوكو [كما هو مبين في الجدول] من ذات المقصد التحليلي إذ تحلل ماهية الإله أيضاً وفق منطق الاختلاف ويبدو ذلك ضمن التحليل الثاني وهو تحليل يخلص من خلاله ديكارت إلى أن كل ماهية لاتعبر عن كينونة إنما هي ماهية متناهية.

يستخلص فوكو من هذه القراءة في منهج الاستدلال والبرهنة الديكارتية الواجهة القصوى المميّزة له كما ينتهي به أيضاً إلى مقارنة بين منهج «التأملات» الذي هو المنهج التحليلي ومنهج «القواعد» الذي هو تأليف بالأساس وتتجلى هذه الفروق في اعتبار أن المنهج التأليفي ينطلق من قواعد لأجل بيانها أو البرهنة عنها في حين يتغاير الأمر في المنهج التحليلي الذي ينطلق من المجهول لإكتشاف مجموعة حلول للمشكل المطروح، لذلك يجوز اعتبار أن التأملات كانت خصب وكثافة على مستوى «الإكتشاف»، ولعل ذلك هو الذي أخصب ضمناً ثنائية الكينونة والاختلاف.

إن تخلص ديكارت من طريقة التعامل مع الوجود على نحو تعميمي كما هو متجلى في الموضوعات الميتافيزيقية (الإله، العالم والنفس) نحو البحث في موضوعات مخصوصة اعطى للفلسفة الغربية حسب فوكو

ضرب من التحول الفعلي الذي استفادت منه بوضوح او على الأقل ميز جزءاً هاماً من تاريخها ويستدل فوكو على ذلك من خلال:

(أ) - تخلص الفلسفة إلى حدود القرن العشرين من الخطاب الأنطولوجي.

(ب) - إحداث نمط معالجة الكينونة من منطق الاختلاف او ككينونات مختلفة يجعل مفهوم الوجود العام يترك موقعه لمفهوم الكينونة إذ تتحول الكينونة إلى احد خاصيات الأشياء وهو ما يعبر عنه فوكو بتحول الكينونة إلى نمط ذري [L'atomisation de L'existence] في معنى الجزء الكينونة وغيابها كنمط عارم، إذ تعوض الكينونة الوجود.

(ج) - ميل الفلسفة منذ ديكارت إلى ضرب من الماهية الإسمائية ولا يدرك ذلك فقط من جهة تراجع العام نحو الخاص بل ذلك التعويض الذي نجده مع ديكارت لصالح الماهية على حساب الكينونة أو لعل الوجود ذاته قد يحمل على الواحد كما أبرزه سبينوزا لاحقاً على نحو أكثر برهانية كما هو الأمر حينما يخصص ديكارت حيزاً هاماً من التأملات لإبراز تفرد المنزلة الإلهية.

(د) - لقد كان اللقاء بين العقلاني والرياضي ضمن التأملات واضحاً لافقط من جهة هذه الرغبة في تأصيل تصور منهجي رياضي كوني بل ان تأثير الرياضي تجسد بالخصوص داخل

الفلسفي ذاته إذ كان على حساب الأنطولوجي وما هذا التراجع للأنطولوجي إلاّ أحد مخلفات هذا الخطاب الرياضي المائل ضمن الفلسفي. كما تجوز أيضاً إضافة أن هذه الرغبة في تأصيل الرياضي أثرت على المنحى الميتافيزيقي الديكارتي فعلياً وخاصة ضمن إدراج الماهية كنمط أساسي في البرهان التحليلي طالما ان ثنائية الاختلاف والماهية لم يكن مقصدهما سوى البحث عن هذا الخطاب الحقيقي أو عن الحقيقي في حد ذاته.

إنما ماتفرزه الديكارتية حسب فوكو من لقاء بين الميتافيزيقي والرياضي كان احد المحاور المركزية في النقد الكانطي لديكارت من جهة ان المسعى الكانطي كان يطلب بالخصوص وضع نقاط الاختلاف بين مميزات كل من الرياضي والميتافيزيقي وإفراد كل حقيقة منهما على نحو يجعل الأنا العارفة واعية بمحدود كل منهما. كما تبلور هذا النقد الكانطي أيضاً ضمن ثنائية الكينونة والماهية التي كانت متداخلة في الموقف الفكري الديكارتي حينما يقرّ كانط بأن تحليل الكينونة [L'existence] لا تحيل بالضرورة إلى تحليل الماهية [Essence] إضافة إلى أن الفلسفة الكانطية لم تسعى إلى ترميم هذه الوظيفة الأنطولوجية التي جعلها ديكارت ممكنة إذ يتولى كانط وفق فوكو إنجاز إدانة مزدوجة للميتافيزيقا وللأنطولوجيا.

إن محاوره الفلسفة الديكارتية من جهة السؤال الأنطولوجي ولئن بدت معالمها جزئياً مع كانط فإنها ستتبلور كلياً ضمن الفلسفة الهايدغرية حينما تعود هذه الأخيرة إلى إحياء السؤال المنسي: ما الوجود؟ أو ما يكون هذا الوجود؟ مع الوعي بأن هذا السؤال كما يصوغه هايدغر يختلف عن ما أمكن تسميته مع ديكارت بـ «الوجود العام» [L'êter en general] ولا هذا الكلي للكليات [L'universal des univesaux] كما لا يكون هذا «الوجود» الهايدغري بمثابة الاختلاف بين الموجودات ولكن تحديداً هذا الاختلاف بين الوجود وكل الموجودات. [La difference entre L'êter et tous les êters]

لذلك لم يكن ديكارت حسب فوكو منطلق العودة الهايدغرية للموقف الفكري الوسيط في ما يخص السؤال الأنطولوجي طالما أن الاختلاف ماثل بين معنى الوجود كما صاغته الفلسفات الماقبل سقراطية وبارمينيس وذلك المفهوم المتردد لاحقاً حول «الوجود العام».

تماماً مثلما هو الشأن في تحليل فوكو للتأمل الخامس أي التمهيد أو تأطير الموضوع المعالج تتحدد أيضاً ذات الطريقة حين التعرض إلى التأمل السادس إذ بعد إستعادة ما أنجز في التأمل الخاص وإقحامه داخل تاريخ الفلسفة بيان الموقف اللاحق منه يعود فوكو إلى تحليل التأمل السادس بدءاً بالتساؤل عن أية معرفة تملكها عن الأشياء المادية؟ وهو جوهر سؤال هذا التأمل نفسه فلقد تبين من السابق (من التأملات) أن الجسد

هو احد الموضوعات المادية وما يمكن ان يتعلق به من خاصيات الإمتداد، فالتأمل الثاني مثلاً طرح هذا المشكل وخاصة توظيف مثال «قطعه الشمع» في الوعي بـمميزات الأشياء المادية وتأكيد الامتداد ضمنها.

إن الموقع الذي تحتله الأشياء المادية ضمن التأملات قابل للرصد على النحو التالي:

التأمل	طريقة النظر	النتيجة
التأمل الأول	الشك	موضوعة الأشياء داخل الشك .
التأمل الثاني	الامتداد	اعتبار الامتداد ميزة الأشياء .
التأمل الثالث	الفكرة	جعل الأشياء مدركة من الفكرة إذ تظهر الأشياء كأفكار.
التأمل الرابع	الإله	البحث في علاقة الأشياء بالوضوح والتميز.
التأمل الخامس	الماهية	الفصل بين بعدا الماهية وفق منطق الوضوح والتميز .

يبدو من ذلك أن الإمتداد كخاصية للأجسام المادية يعدّ ممكن الوجود فهذا الإله الذي خلق الامتداد قادر على خلق الأشياء المادية ولا يحمل ذلك إلى القول بتناقض في المسألة، فالأشياء المادية ممكنة الوجود وجسدي الذاتي هو الذي يعطي التأسيس لكيثونة العالم الخارجي.

يذكر فوكو ضمن تحليله للتأمل السادس ان التأمل الذي سبقه مكثنا من مكسبين لعلهما سييسران مهمة التأمل السادس فالتأمل

الخامس برزت اهميته في طرح مسألة الماهية: ماهية الأشياء المادية وايضاً في مسألة الوجود حين يتعلق النظر بالإله وما ينتج عن ذلك من لقاء البرهان الرياضي والبرهان الميتافيزيقي إذ المكسب الأول متعلق بالتمايز بين الماهية والكيونة وفق تمايز موضوع النظر أما المكسب الثاني فيتعلق حسب فوكو في أن مسألة ماهية الأشياء المادية أصبحت بطريقة ما ممتدة من إختلاف هذه الأشياء عن الأنا من جهة أولى وعن الإله من جهة ثانية أي أن المرور لايمكن ان يعيد على نحو بسيط إذا ماتعلق بالمرور من الكيونة إلى الماهية أو من الماهية إلى الكيونة، إذ أن الأشياء ماثلة قبالة الأنا كما هي أيضاً ماثلة قبالة الإله وينتج عن ذلك أنه على خلاف النظر في الإله فإنه من الجائز معرفة خصائص الأشياء الممتدة لأن لاشيء في صفاتها يكون حاملاً لصفة الكيونة وهو معارضه كانط لاحقاً إذ على خلاف الفلسفة الكلاسيكية يعتبر كانط ان الكيونة لايمكن بحال أن تعدّ صفة ويرجع ذلك بالأساس إلى المعارضة التي يحدثها للبرهان الأنطولوجي، وهو مايفترض من فوكو توضيحاً للموقف الديكارتي في نقطة النظر هذه بالذات إذ لايمكن اعتبار الكيونة لدى ديكارت صفة إلا بالنسبة إلى الإله، لذلك فالأولى أن يكون التعارض بين كانط وليبنتز لاين كانط وديكارت كلياً وهو ماينخرج ديكارت من مناطق النقد الكانطي في هذا المجال.

لا جدل ان التمايز حاضر لدى ديكارت بين الأنا والأشياء المادية فالإرادة الإلهية جعلت أنيتي ممكنة ضمن نظام المعرفة يدرك كياني دون الحاجة إلى المرور بالماهية خلافاً لما هو الأمر ضمن الأشياء ولتأكيد هذا الفرق بين الأشياء المادية والأنا والإله ضمن ثنائية الكينونة والماهية يمكن الرجوع إلى مايلي:

الموضوع	الماهية والكينونة	التأمل
الأشياء المادية	(1) تحليل الماهية (2) بيان الكينونة	التأمل الرابع
الإله	(1) تحليل الماهية (2) البرهنة على الكينونة	التأمل الثالث التأمل الخامس
الأنا	(1) البرهنة على الكينونة (2) تحليل الماهية	التأمل الثاني

لقد كانت الغاية التي هدف فوكو في إدراكها من ضبط هذا التمايز المحدث لدى ديكارت بين الأشياء المادية والإله والأنا وهو تأكيد تمايز آخر بين ديكارت وليبنز وديكارت وسبينوزا حول ذات الموضوع إذ كان ديكارت الأكثر وعياً بهذا الاختلاف فبالنسبة لليبنز يلاحظ ان كل براهين الكينونة تستحضر بالضرورة برهان الماهية وهو ذات السبب

الذي جعل فلسفة ليبنتز مرتكزة على البرهان الأنطولوجي الهندسي أما نقاط التمايز بين ديكرت وسبينوزا في ذات المسألة فتتعلق بزوال الاختلاف بين الأنا كواقع مفكر والأشياء المادية إذ يجمع بينهما لديه أن كينونتتهما تكتشف إنطلاقاً من ماهيتهما لذلك لم يكن سبينوزا في حاجة للكوجيتو.

تُفيض هذا النتائج إلى :

الموقف الفلسفي	الكيونة والماهية	النتائج
ديكرت	يختلف النظر إلى قبلية الماهية أو الكيونة بحسب الموضوع.	وعي باختلاف موضوعات التأمل الفلسفي.
سبينوزا	التوازي المطلق بين الكيونة والماهية .	انتقال الكوجيتو الإلهي بذات الطريقة التي يشتغل بها الكوجيتو الديكرتي .
ليبنتز	الكيونة تكتسب انطلاقاً من الماهية .	الارتكاز ضمن النمط الاستدلالي عن تأهيل النمط البرهاني الأنطولوجي.

لقد كانت المهمة التي اضطلع بها التأمل السادس مدركة من خلال البرهنة أولاً على أن الأشياء المادية توجد ثم البرهنة على انها توجد بطريقة مختلفة عن الوجود الذي هو للأنا وهو تذكير دائم بالبحث عن الكيونة من نمط إختلافي، إذ يكاد يستخلص من ذلك ان البرهنة متجهة نحو التدليل عن وجود " شيء ما" وهو مايعني أن التأمل السادس ينتظره

فعلياً ثقل دلالي ملزم بإنجازه ومن هذه المهام كيف لنا أن نحمل صفة اليقين أو الصحة على الأشياء المادية أو كيف لنا أن نحمل لها الحقيقة؟

إن العودة للتأمل الثاني تطلعننا على ماتكون هذه الأنا؟ إذ يطالنا هذا التأمل بتعريف للشيء المفكر [Le Chose pensante] فالشيء المفكر هو أنا تشك، تفهم، تتصور، تثبت، تنفي، تريد كما لا تريد أيضاً هي أنا تحمل الهاماً واحساساً وهي إمكانات ذكر بها التأمل السادس على نحو ما.

على أن التأمل السادس أيضاً كان إثارة لمفهوما التخيل والإحساس لغرض يتوضح ضمناً داخل هذا التأمل.

أ- التخيل :

لاجلد - ديكارتيًا- إن الفكر الهندسي يهتم بالأساس بالماهية إذ لانطلب من الهندسي البرهنة على الكينونة بقدر برهانه على الماهية، إذ لا يكون الهندسي قادراً على التعبير عن كينونة موضوعه، لذلك كانت البرهنة على الإله أو على الأنا نمطاً آخر غير الاستدلال الذي يركز عليه هذا الهندسي، فالأنا ديكارتيًا تدرك بغير البرهان الهندسي لأنني حتى وإن أخطأت في الحقائق الهندسية فإن ذلك لا يضير في معرفة إنيتي إذ يتواصل لدى اليقين في تواصل إنيتي نفسها فحتى إن كانت الهندسة خاطئة في مبادئها وحقيقتها فإنني أوجد بعد.

لا جدل كذلك أن هذه النتائج أو الفرضيات التي أمكن قولها بخصوص
الأناتنسحب بالضرورة على الإله طالما أن البرهنة على كينونته تمت بمعزل
عن الإستدلال الهندسي إذ ماهية الإله تحتوي وجود الأشياء المادية الأخرى
أو هي ماهية تعطي كينونة الأشياء الخارجية، ويبدو من ذلك أن الهندسة
لاتحررنا إلا من الموضوعات الحسية أكثر مما هي برهان كينونة.

تبدو هذه المنزلة إذن للهندسة مغايرة لمنزلة الميتافيزيقا إذ تحضر
الميتافيزيقا كبعد ضروري، انطولوجي، وليس هندسي فهي ضرورية طالما
أنها تحررنا من علم محض للممكن والميتافيزيقا ذاتها من يجعل علم العالم
ممكناً، كذلك الميتافيزيقا مغايرة للمجال الهندسي بحكم تباعدها عن
التحليل الرياضي، إذ لا يمكن للرياضيات من إكتشاف الكينونة بحكم
إنغماسها في واقع الماهيات ويتجلى من ذلك هذا التباعد بين الموقف
الفكري الديكارتي وموقف ليبنتز من ذات الموضوع بحكم اعتبار هذا
الأخير للتوازي الممكن بين الميتافيزيقي والهندسي.

لقد كانت اللحظة الفلسفية لسينوزا بمثابة المشروع الفلسفي
الرياضي تماماً كلما كان المشروع الفلسفي لليبنتز بمثابة المبحث الذي
يطلب ميتافيزيقا مقامة عن نمط رياضي تحليلي ويفهم من كل ذلك أن
ديكارت توقع على نحو إنشاء الميتافيزيقا اللارياضية من جهة الوعي
بالاختلاف.

إن المشروع الميتافيزيقي لديكارت يطلب بالضرورة السند الأنطولوجي إذا ما كان ضرورياً أولاً وليس هندسياً ثانياً فهذا الامتداد الثالث (الأنطولوجي) إن الهندسة إذا ما كانت قادرة البرهنة على الكينونة فإننا لا نحتاج الميتافيزيقا ولكن العكس هو الذي حدث فلا الهندسة بقادرة على ذلك ولا الكينونة متجلية خارج هذه الميتافيزيقا الأنطولوجية إضافة إلى ذلك فإن الميتافيزيقا نفسها تسمح بأن الهندسة وظيفية من جهة إمكانها التطبيقي على العالم ومن خلال ذلك بالإمكان إنشاء الفيزياء والميكانيكا بل وحتى الاختلاف وهذه "الجزء" الثلاث لا تتوصل إلى "الشجرة" إلا بحضور هذه الأصول الميتافيزيقية.

يستفاد من كل ذلك ان الهندسة لا تعلمنا أصلاً الكينونة ويبدو ان شيئاً ما طريفاً يحصل في كل ذلك من جهة عدم إمكان الأنا دون تخيل أشكال إمتدادها وهو ما يعني أن فوكو يعيدنا إلى مبحثنا الأصلي الذي هو التخيل.

أن تخيل هو أن نتمثل مثلاً مثلثاً ما أو أن ننظر إليه لامن عيني الفكر بل من عيني الجسد كما لو كان هذا المثلث موجود قبالي وهو ما يعني أنني أتمثله كذلك من جهة الحجم (الكبر، الصغر) بل وحتى من جهة اللون الذي يكونه وهو ما يعني أن التخيل بالإمكان تصوّره على نحو من الماهية.

يقتضي التخيل ضرباً من المجهود الذي يبذله الفكر وهو مجهود يصطلح ديكارت على تسميته بالتواضع أو الاصطلاح نفسه [Convention] أي اصطلاح الفكر على أن الأنا حين تضع الماهية لم تعد في حاجة لهذا الاصطلاح، إذ يبدو من ذلك أن الفارق متحقق ما بين التصور من خلال الفكر والتخيل في حد ذاته، إذ بالإمكان أن تتصور الأنا كجوهر مفكر دون المرور بالضرورة عبر التخيل، إذ التفكير الذي لايتخيل هو تفكير ممكن على أن العكس يحتاج إلى إضافة تتمثل في ان التخيل يفترض حضور الفكر من جهة أن الخيال يستنجد بالفكر طلباً للاصطلاحات يضاف لكل ذلك أن الأفكار تختلف ما بين الخيال والفكر ذاته فأفكار الخيال تمتاز بالغموض واللاوضوح في حين تكون "أفكار الفكر" مالكة للتمييز وهنا مايفرد الفكر صفة الضرورة خلافاً للخيال.

إن إنتقال الخيال من فكرة لأخرى لايدرك ديكارتيّاً على أنه ذلك المرور الآلي أو الميكانيكي البسيط إذ يستنجد الخيال مرة أخرى بالفكر لينتقل من فكرة لأخرى فالفكر هو الذي تقع عليه الوظيفة التأليفية بما هو منجزها.

إذا ما كان المشكل الذي يطرحه التأمل السادس مُتعلقاً بإثبات كينونة العالم الخارجي فإن الخيال عاجز عن الاضطلاع بهذه المهمة وهو ما يعني أن الإحساس هو المؤهل فعلياً لإنجاز هذه المهمة، فالتخيل ليس ملك ذاته بل هو تابع بالأساس للإرادة وهي حجة أخرى في بيان قدرة الإحساس على إنجاز مهمة الإثبات. يجوز القول ديكارتيّاً أنه من خلال إحساسي بالعالم يمكن لي أن أفكر فيه وهو ما ييسر على نحو ما مهمة صعبة يطلبها التأمل السادس، يتبين كذلك أنه من خلال الإحساس يجوز للفكر إعادة طرح مشكل الأنطولوجيا وفي ذلك وضوح للمسافة الفاصلة بين الفكر الأفلاطوني والموقف الفلسفي الديكارتي أو هذا الموقف اللاأفلاطوني لديكارت، فالحواس ستدفعنا بطريقة ما نحو الوجود لتكشف الفلسفة بذلك تاريخاً جديداً للأنطولوجي.

لقد كانت هذه الإضافة الأخيرة لديكارت موضع نسيان حسب فوكو لدى قراء أو شراح ديكارت إلى حدود القرن التاسع عشر وكان لزاماً إنتظار هوسيرل وبعد ذلك ميرلو بونتي لتوضيح هذه المسألة خصوصاً وأن ميرلو بونتي طرح على نحو واضح مشكل الإدراك لدى ديكارت على نحو يمكن من توضيح فعلي لهذا المفهوم داخل فكره.

لقد كانت الفلسفة الديكارتية في جزء هام منها وفق فوكو تفكيراً في الإدراك [Perception] أو أن الفلسفة هي معرفة ماالذي يمكن ان تكونه [La philosophie c'est savoir c'est que la perception] .

لقد كان التأمل الأخير رصداً تحليلياً (وللمرة الأولى ضمن التأملات) للإدراك مثلما يمكن ان تتمثل بالنسبة للإنية مع الحذر من كيفية ردّ الإدراك للإنية ثم للوضوح الذي يمكن ان تحدثه في الأنا وأيضاً مراعاة إن الإدراك كان في لحظة ما موضوعاً على الشك ان يطوله أو على الأقل لما هي كذلك؟ مثلما هي أيضاً مثيرة للتشكك في ذات الوقت.

لقد كانت هذه الاعتبارات أيضاً لدى فوكو مدعاة لطرح أسئلة

ثلاث:

- (1) كيف تكونت الإدراكات ضمن إيتي؟
- (2) على مايقوم الطابع التشككي للإدراكات؟
- (3) ماالذي يكون موضوع تيقن ضمن إدراكاتي؟

يتولى فوكو تفكيك هذه الإشكاليات من جهة البحث عن إجابة عليها تعيدنا للمشكل المركزي المتعلق بوجود الأشياء الخارجية.

*** المشكل الأول: كيف تكونت الإحساسية ضمن الأنا؟**

تقتضي الإجابة على هذا السؤال الأول اعتبار الإدراكات مكوّنة من خلال الجسد إذ تمتلك الانية واقعاً جسياً يجعلها تعي بالجوع، العطش

العطش الخ... إلا ان هناك من الإحساسات مالا يشعر بها إلا بالنظر للموضوعات الخارجية كالحرارة مثلاً ويبدو في كل ذلك قبلية ما يحوزها الجسم في علاقاته بالإحساسات رغم ان ذلك حسب فوكو مثير لنوع من الفضول وهو ماسيكون له الأثر الفعلي لاحقاً في إثبات العالم الخارجي، ينضاف إلى ذلك صعوبة أن تكون الأنا سيّدة في إثبات الإحساسات ضمنها إضافة إلى البعد الحيوي الذي تمتاز به الذي يكسبها صفة البدهة نسبياً؛ وتتأسس المفارقة في أن الإحساس بالحرارة مثلاً لايعني بالضرورة معرفة ماهيتها فكل ماندركه هو مجرد إحساس بها ولعلّ هاتين السمتين هما مجال الانفصال بين الإحساس والتخيّل وهو اختلاف يدرك من جهة إن الإحساس لاينتظم وفق إرادتي فالإحساس يتجاوز نظام حريتي الذاتية عكس التخيّل مع ان هذا الاختلاف لايمنع من اعتبار أن نقاط الالتقاء ايضاً ممكنة بين تخيلي وإحساسي حين يلتقيان في علاقتهما بالتصور إذ لايجوز لنا أن نمتنع عن اعتبار ان $4 = 2 + 2$ أو أن نمتنع عن إحساس يأخذنا إلى درجة قصوى من الحيوية.

*** المشكل الثاني : علاقة الإحساسات بالشك**

أو ماالذي يجعل العالم الخارجي بادياً للأنا موضعاً للشك؟ يجدر في هذا الموقع التذكير بأسباب أربع لذلك تتعلق أولاً بتوهمات الحواس مثلما أنه ثانياً قد تحصل لنا إعتقاد بإمتلاك إحساسات من الجسم في حين لا يكون الأمر كذلك (الإحساس بالألم مثلاً) وثالثاً مسألة الحلم

وما ينجرّ عنها أيضاً من نظر تشككي اما رابع الأسباب فهو الذي يعتبر عنه بـ "الإله المخادع".

إذا ما أردنا تقسيم هذه الأسباب الأربعة التي دعت إلى التساؤل عن علاقة الإحساسات بالشك لبدا لنا أن السبب الأول كما الثاني هو إضافة جديدة ضمن التأمّلات أما مسألة الحلم أو الإله المخادع فهي ما ذكر حتّى منذ بداية التأمّلات وتحديدًا منذ التأمّل الأول على ان المثير هو حسب فوكو هو ما الذي جعل ديكارت يستنجد بحجج وردت سابقاً؟

ألم يكن على ديكارت أن يكتفي لما كان قد قاله منذ التأمّل الأول من ان للإحساسات إمكان مغالطتنا؟ على أن الأمر أصبح الآن مختلفاً او على الأقل ملزم بدقة أكثر إذ عليه أن يبين الآن ما الذي يجعل الحواس قادرة على أن تحدث فينا فعل المغالطة؟

يُحدد فوكو لدى ديكارت ثلاث إمكانيات لخطأ الحواس تدرك من خلال أن: - الخطأ ممكن من جهة طبيعة أو شكل موضوع موجود.

- الخطأ في تقدير أحد إحساسات الجسم الغير متأسسة.

- الخطأ في إثبات ان في العالم "شيء ما" في حين أنه لا يوجد.

لقد كانت هذه التحديدات الثلاث في إرتباط الحواس بالخطأ مدخلاً لترجيح أكثر للإحتمال الثالث طالما انه لا يحمل فقط مسألة "العالم الخارجي" بل يصح بالإمكان تدخل طرف خارجي يوصل أكثر فعل المغالطة والخطأ.

*المشكل الثالث : الحواس وفعل التيقن

لقد كان التيقن سابقاً في أن مشكل تأكيد كينونة العالم الخارجي فعلاً يسيراً إلا ان هاتان الإشكاليتان [الشك / الخطأ] اللتان طرحهما ديكارت قد يكون على نحو ما "عقداً" المشكل، إذ كيف بعد ذلك يجوز إثبات كينونة العالم الخارجي؟

تقتضي معالجة هذا السؤال إستعادة الخاصية مناهج البحث "الميتودولوجية" للبداهة أي مسألتنا الوضوح والتميز فضمن الفكرة الواضحة بالإمكان إستعمال وضوح الأشياء اما البعد الثاني المتعلق بالتميز فيجدر القول أن ليس مضمون الفكرة وحده من يبين لنا ان فكرة ما مختلفة عن اخرى بل ان هنالك "شيء ما" يحدث إختلافهما وهو مايعني أن قاعدة الارتكاز في بيان ذلك لابد ان تسند عن مبدأ الوضوح.

على أن إعتداد مقياس التميز بالنسبة إلى الإحساسات بالنسبة للأفكار التي للأنا عنها تؤكد أن الأشياء التي تقع مباشرتها تمتاز بخاصية الإمتداد.

إن فكرة الإدراكات تخيلنا وفق فوكو على ثنائية الفعل والإنفعال ففي اللحظة التي يكون فيها الإنفعال لابد أن يكون هنالك الفعل إذ لابد من أن يكون هنالك وجود ما خارجي هو الذي يضع ضمني صفة الإنفعال، ويتحدد المشكل حيثئذ في ماالذي يكون هذا الخارجي الذي يدفعني للإنفعال؟ هل هو الإله؟ أم جوهر ثالث؟ على أن الإله حسم في مجال انه لا يكون مغالطاً لي حيثئذ هنالك شيء ما يقع خارج إنيتي.

برهان جديد يتأسس حيثئذ، برهان تصوغه الإحساسات وهو تأكيداً مختلف عن البرهان الأنطولوجي الذي ليست حدوده سابقاً لقد كان دليل إثبات العالم الخارجي مختلفاً عن ذلك الذي أُستجد به ضمن دليل إثبات الإله ويذكر فوكو ضمن هذا العرض بالتأمل الثالث ولمسألة الحقيقة الموضوعية والحقيقة التمثيلية، فحقيقة العالم لا تحيل بحال للحقيقة الموضوعية كما هو الأمر بالنسبة للإله ولكنها الحقيقة الشكلية أو الصورية.

ينتج عن الاعتبار السابق الفصل بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الشكلية والحقيقة المادية حين الفصل بين الإله والعالم الخارجي والكوجيتو وهو الاختلاف المتحقق وفق الامكانيات الثلاث التالية:

- (1) الإله : عليّة الحقيقة الموضوعية للفكرة.
- (2) العالم الخارجي: عليّة الحقيقة الشكلية للفكرة.
- (3) الكوجيتو : عليّة الحقيقة المادية للفكرة

لقد كانت هذه الحقائق متعاقبة لدى ديڭارت حسب فوكو لأجل بيان الكينونات الثلاث ومجالات التمايز الممكنة بينها، إذ كانت كل براهين الكينونة متأسسة وفق حقيقة الفكرة .

ولكل ذلك كانت الأنطولوجيا الديكارتية حسب فوكو أنطولوجيا مثالية، فواقعية الفكرة هي التي تحوي الوجود لالعكس. إن البرهنة على وجود الأشياء المادية يتم حيثئذ من منطلقين: منطلق أولي وهو الاستدلال على وجودها من خلال الإحساس ومنطلق ثانٍ

بالعودة للأشياء المادية نفسها فهذه الأفكار أصبحت لدي بفعل ضرب من الأنفعال الذي كانت عليه الإنية إذ لم تتدخل إرادتي في ذلك وهو ما يؤكد مرة أخرى أن فكرة وجود الأشياء المادية متميزة على نحو مستقل من الآنية ضمن هذا الضرب الثاني من الاستدلال حيث يفترض الأمر القول بوجود جوهر مفارق عن إنيتي هو الذي سمح بذلك، حيث يصح إضافة أنها فكرة وجود الأشياء هي فكرة معطاة للأنا من قبل الإله طالما أنني أتلقى إحساسات تأتيني غالباً من خارج وهو ما يضيفي فكرة المصدر الإلهي لها دون التغافل أيضاً عن فكرة أن الماهية الإلهية متعالية عن المخادعة، هنالك إذن علامة يضعها الإله ضمن الأنا الإنساني تسجل من خلالها هذه القدرة الإلهية على النفاذ للجوهر الإنساني.

[Descartes diosait qu'il y'a en moi une marque de Dieu deposee dns les Hommes, La marque de dieu est la marque de die. Quant aux autres choses elles re renvoient pas directeent a Dieu]. المحاضرة الأخيرة .

على أن سؤال من أين تأتي الإحساسات؟ أعادت سابقاً إلى مسألة الحقيقة الشكلية وبعض الحقيقة الموضوعية في معنى أنها تمثل شيئاً ما.

لقد أفرز تحليل الأفكار الحسية لدى ديكارت اعتبار أن علة الحقيقة الشكلية لهذه الأفكار تأكيداً في الأمتداد ومهما يكن فإن اليقين أصبح الآن ممكن لجواز القول بوجود الأشياء المادية طالما أننا نختبر فكرتها ثم طالما أننا أصبحنا نبحت في علة لإحساساتنا وفق اعتبار سابق مكننا من إستنتاج أن الحقيقة الموضوعية تأتينا من الإمتداد.

مهما تكثفت الأمثلة ومهما طرحنا إشكاليات :

لماذا بعض الأشياء غير مالكة لصفة اليقين؟ أو أعدنا التساؤل عن
مالذي يجعل الإحساسات منتجة للخطأ فإن هنالك أمر ما أصبح الآن يعنينا
هو أن الإحساسات أو المشاعر التي امتلكها إنما هي متأتية من خارج إذ قد
تكون مجالاً للجوهر الممتد على أن النتيجة التي أصبحت الآن مكسباً تتمثل
في أن إحساسيتي قدرة على إنتاج الخطاب الفيزيائي إذ أن إحساسيتي في
الواقعي هي الفيزياء نفسها ثم أن إحساساتي تحمل في الواقع أبعاداً لا تدخل
في إنشاء النمط الفكري الفيزيائي أي ما يعبر عنه بالصفات الثانوية [Les
qualites secondes] وفيها أيضاً ما يحصر لحظة البناء الفيزيائي أو الهندسي
والذي يُعبر عنه بالصفات الأولى [Les qualites seconde] .

تُعيد هذه التحليلات ديكرات إلى التساؤل إلى إجرائية الإحساسات أو
لما تصلح إنفعالاتي؟ ضمن هذا الجانب يعتبر فوكو أن ديكرات للإجابة
على هذا السؤال يلزم بالبحث في الطبيعة كماهية والطبيعة الذاتية للأنس التي
تنجز العلاقة ما بين الجوهر المفكر والجوهر الممتد، فلو كانت الأنس مجرد
جسم لتحولات إلى مجرد "قطعة" أو جزء من الفضاء أو المكان إلا أن الأمر
مغاير لذلك طالما أن هذه الانية هي في نفس الوقت جسم ونفس وهو
ما يعطيها إمكان أن تمتلك طبيعة وهي طبيعة مكونة من الفكر والامتداد
وينجم عن ذلك أيضاً أن هذه الإحساسات تباهي عليه من بعد انفصالي
ملزمة عن البحث عن أصل خارج إنيتي إذ لا يتمثل داخلي إلا كمجرد

علامة دالة على إمكان وجود الخارجي وليس من العسير عندها الإقرار بوجود هذا العالم الخارجي. لقد كان التأمل السادس وفق فوكو إثارة لمجالية العلاقة بين الذاتية (الطبيعة) والعالم الخارجي، إذ منذ التأمل السادس ومن خلال تحليل فكرة التناهي والمحدودية أمكن ذلك من اقرار وجود اللاتناهي وهو ماأثاره التأمل الرابع على نحو الإضافة ضمن اعتبار التباهي مقدار إمكان الخطأ رغم أن التناهي في حد ذاته يحمل على جهة الموقعية السلبية في كل ذلك كان التأمل السادس تنويعاً لهذا المجهود الفلسفي في إعتبار أن الخطأ ممكن لحقيقة طالما أن فكري كما جسمي يخضعان لقوانين عامة تجعل العلمية ممكنة بما هي موضوعة.

لقد أصبح التأمل السادس دلالة في ذات الوقت عن إمكان وجود العالم الخارجي وأيضاً عن أن التأمل السادس أيضاً يفرد للخطأ منزلة فلسفية متميزة حين يكون الخطأ ضرباً من العدم طالما أن علته غائبة [L'erreur n'est donc qu'un neant car la cause de l'erreur n'exite pas]. يضاف إلى ذلك ان الحواس وإن كانت مغالطة لنا فإنها تجعل الجسم أيضاً ممكناً، ويستخلص فوكو من ذلك أنّ فكرة التناهي تختزل في العدم وهي مايعني انطولوجيا أن العدم ذاته من كان باعثاً للشك طالما أن الغايات الأولى للشك كانت مقارنة للبحث عن اسس ممكنة للعلوم ومن وراء ذلك معرفة الحقيقة في حد ذاتها.

تختتم القراءة الفوكوية لديكارت بالبحث في ما يمكن تسميته بـ
«الدور» أو الدائرة في الفلسفة الديكارتية معتبراً أن إصدار حكم بالنفي
أو الإثبات يبقى رهين التصور التأويلي الذي يحكم طبيعة القراءة الموجهة
لفلسفة ديكارت إذ لو كان الكوجيتو الديكارتى قائماً على فكرة حتى
تفكر أن توجد أو أنا أفكر إذن أنا موجود عندئذ يحدث «شيء ما» على
نحو إبستيمولوجي يكون مشابهاً للدائرة على أن ديكارت يضيف أنه
بالإمكان أن يخدعني من يريد ولكنه غير قادر على أن يسلبني الوجود،
هل يصح بذلك الكوجيتو الديكارتى قائماً على فكرة «أنا أخطئ إذن
أنا موجود» وكأن ذلك فعلياً بداهة لا يطولها الشك.

تنغلق المحاضرات الفوكوية حول ديكارت بـ «حين يفكر
ديكارت في الإله، فإنه لا يفكر فيه من جهة أنه موجود ولكنه في
اللحظة التي يفكر فيها في الإله لن يكون في حاجة إطلاقاً إلى التفكير
في أنه يوجد».

الفهرس

5 الإهداء	*
6 اعتراف	*
7 اللحظة الأولى (الفكرة والتأويل)	*
21 اللحظة الثانية (تقديم تأطيري)	*
35 اللحظة الثالثة	*
35 - هيغل - ديكرت	
40 - ديكرت - نتشه	
49 - ديكرت - هايدغر	
52 - القواعد الديكرتية	
58 التأملات .. مفهوم التأويل - الميتافيزيقا	*
66 تحليل التأويل الأول (المنهج التحليلي)	•
73 تحليل التأمل الثاني	•
77 تحليل التأمل الثالث	•
87 التأمل الرابع	•
	أ- الموقع الأنطولوجي	
	ب- الموقع الميتافيزيقي	
92 التأمل الخامس	•
102 التأمل السادس: أ- التفيل ب- الإحساس	•
118 - المشكل الأول: كيف تكونت الإحساسية ضمن الأنا	
119 - المشكل الثاني: علاقة الإحساسات بالشك	
121 - المشكل الثالث: المحاس وفعل التيقن	

الهيئة الاستشارية :

د. حسن حنفي
د. عبد الملك مرتاض
د. منذر عيساشي
د. عبد الله الغزاهي
د. صلاح فضل
د. عبد النبي اصطيف
فiras Sawa

المدير المسؤول :

فادر السباعي



حلب- سورية ص.ب 6333 ☒ ALEP- SYRIE 6333 B.P.

هاتف : 233412 - فاكس : 236182- 21 00963

ع - 462 / 1997/4

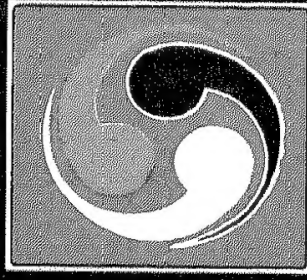
فوكو قارتاً لديكارت : دروس الجامعة التونسية /
محسن صخري. - حلب: مركز الإنماء الحضاري ،
1997. - 126 ص: مص؛ 24 سم. - (بحوث فلسفية).

1- 194 ص خ ر ب 2- 149 ص خ ر ف

3- العنوان 4 - صخري

5- السلسلة

مكتبة الأسد



فوكو

قارئ ديكارت

هذه الدروس التي ألقاها فوكو في الجامعة التونسية في منتصف الستينيات، كتأويل للفلسفة الديكارتية أو «أركيولوجيا» وحفر في النص الديكارتية. تؤكد مرة أخرى أن الأركيولوجيا ليست تشخيصاً للحدث، بل هي أيضاً لحظة أخرى لتشخيص النص.

قد ينتهي القارئ إلى صورة أخرى لديكارت المؤول ولفوكو كمؤول وفي كل ذلك تخلص من فكرة أن النص كيان ثابت واتجه نحو النص ككائن تاريخي قابل لأن يقال بأسماء ومعان مختلفة.

فوكو القارئ لديكارت؛ معنى آخر «الفيلسوف القارئ» الذي يصعب عليه حقاً أن يتخلص من إغراء الفلسفة؛ فالكوجيتو الديكارتية يصبح وفق فوكو ذا رهانات جديدة، تعطي حياة أخرى للفلسفة.

في كل ذلك تأكيد آخر على تقويض اللغة كعلاقة معنى بين القارئ والنص وعكسياً، فاللغة هي قابلية للقول على نحو من الاختلاف.

